

الطبعة الثانية

محمد إبراهيم مبروك

العلمانية



العلمانية

العلمانية ليست مذهباً من المذاهب كما يتصور البعض، إنما هي طريقة في التفكير تقتصر على العقل الإنساني وخبراته في تصور حقائق الوجود واستلهاهم قواعد السلوك .

وهو الأمر الذي يثير تساؤلات عدة حول علاقتها بالأديان بوجه عام والعلاقة بينها وبين العقل والوحي والمقدس، وكيف تحولت هذه العلاقة إلى صراع إنساني لا ينتهي؟.

وهل موقف كل الأديان سواء أمام العلمانية؟.

وهل توجد علمانية جزئية وعلمانية شاملة كما ذهب الدكتور المسيري؟.

وإذا كانت العلمانية هي أخطر قضية فلسفية في الوجود تواجه الأسئلة المصيرية للإنسان: من أين جاء؟ وإلى أين يذهب؟ ولماذا؟.... فكيف يمكن الاقتصار في التعامل معها على الجانب السياسي فقط كما يحدث الآن؟.

محمد إبراهيم مبروك

**العلمانية العدو الأكبر للإسلام
من البداية إلى النهاية**



- مركز الحضارة العربية مؤسسة ثقافية مستقلة، تستهدف المشاركة في استنهاض وتأكيد الانتماء والوعي القوي العربي، في إطار المشروع الحضاري العربي المستقل.
- يتطلع مركز الحضارة العربية إلى التعاون والتبادل الثقافي والعلمي مع مختلف المؤسسات الثقافية والعلمية ومراكز البحث والدراسات، والتفاعل مع كل الرؤى والاجتهادات المختلفة.
- يسعى المركز من أجل تشجيع إنتاج المفكرين والباحثين والكتاب العرب، ونشره وتوزيعه.
- يرحب المركز بآية اقتراحات أو مساهمات إيجابية تساعد على تحقيق أهدافه.
- الآراء الواردة بالإصدارات تعبر عن آراء كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن آراء أو اتجاهات يتبناها مركز الحضارة العربية.

رئيس المركز
على عبد الحميد

مدير المركز
محمود عبد الحميد

مركز الحضارة العربية

٤ ش العلمين - عمارات الأوقاف

ميدان الكيت كات - القاهرة

تليفاكس: 3448368 (00202)

www.alhdara-alarabia.com

E.mail: alhdara_alarabia@yahoo.com

alhdara_alarabia@hotmail.com

محمد إبراهيم مبروك

العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية إلى النهاية



الكتاب: العلمانية العدو الأكبر للإسلام
من البداية إلى النهاية

الكتاب: محمد إبراهيم مبروك
(مصر)

الناشر: مركز الحضارة العربية
الطبعة العربية الأولى: القاهرة ٢٠٠٧

الغلاف

تصميم وجرافيك: ناهد عبد الفتاح

الجمع والصف الإلكتروني:

وحدة الكمبيوتر بالمركز

إيمان محمد

تنفيذ:

٢٠٠٧/٩٩٦٠

رقم الإيداع:

مبروك، محمد إبراهيم

العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية

إلى النهاية/ محمد إبراهيم مبروك. -

ط١. - الجزيرة: مركز الحضارة العربية،

٢٠٠٧.

٢٧٢ ص؛ ٢٤ سم.

١- العلمانية

٢- الإسلام - دفع نطاق

٢٠١١، ١٦

أ- العنوان

المقدمة

لا تفاوض مع العلمانية

في ظل تراجع الغرب في المواجهة الفكرية للقائمة بينه وبين الإسلام وتصاعد المقاومة المسلحة ضد غزوه العسكري لعدد من الدول الإسلامية يشهد الإلحاح الآن على ادعاء عدم التناقض بين الإسلام والعلمانية التي تمثل المضمون لفكري والحضاري لقوى الغرب بوجه عام وغدا للحديث عن التوافق بين الإسلام والعلمانية وإمكانية تنويب الفولوق بينهما هو الشغل للشاغل لرجال الفكر والسياسة في الغرب وعملاتهم ومريديهم في بلاد الإسلام.

لقد قرر قادة الفكر الغربي المعاصر من أمثال هنتجتون وفوكوياما وبرنارد لويس في كتاباتهم الشهيرة بطريقة حاسمة لا مراء فيها، إن العائق الأساسي في مواجهة الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي يتحدد أساساً في التناقض القائم بين الإسلام والعلمانية وهو الأمر الذي يعري بشكل فاضح مدى عمالة لداعين إلى فض هذا التناقض، ولكن ماذا نفعل في عصر سقطت فيه القيم سقوطاً كاملاً إلى الدرجة التي لا تمثل فيه الفضيحة نفسها أمراً رادعاً لأمثال هؤلاء، ونظراً لخطورة الأمر فقد قمنا بشروح مستفيضة للعلاقة بين الإسلام والعلمانية ولوردنا آراء عدد كبير من العلماء والهيئات الإسلامية الكبرى فيها.

ولكي لا يعول العلمانيون على الخلاف على معنى المصطلح كما يفعلون كثيراً فقد لوردنا للتعريفات المختلفة له لدى أهم المعاجم والمراجع الغربية وآراء فلاسفة الغرب أنفسهم في معنى العلمانية. ثم قمنا بعد ذلك بشروح مستفيضة حول نشأة هذا الفكر وتطوره وكيفية كونه يعبر عن طريقة الغرب في التفكير بوجه خاص منذ الحضارة الإغريقية.

ومع كل ما سبق فإنني أؤكد هنا على ما لوردنا الإشارة إليه داخل الكتاب وهو أن العلمانية وإن كانت تمثل تناقضاً مع الإسلام فإن ذلك لا يعني أن كل من يدعي للعلمانية فهو كافر ففضلاً عن خصوصية مسألة تكفير للمعني في الإسلام فإن الانحدار للتقني

الذي تنزلق فيه مجتمعاتنا جعل من السهل على دعاة العلمانية من عملاء الغرب خلط الأمور على الكثير من الناس " ولا يفرق في ذلك ما يحمله بعضهم من مؤهلات علمية كبيرة" حتى غدا يردد بعض الشباب بل والشباب أيضاً وصف أنفسهم بأنهم علمانيون في الوقت الذي لا يعرفون فيه شيئاً عن هذه الأمور.

وأقر بأنني تعمدت الابتعاد عن السياسة في هذا الكتاب والتركيز بعمق على الجانب العلمي حتى وإن كان يعلم الجميع أن قضية الموقف من العلمانية هي القضية المتضمنة الأولى في الصراع العالمي المشاهد الآن بل والمسار منذ أكثر من قرنين ولكن ما أقصده هنا هو الابتعاد عن السياسة في صورة أشخاص أو أنظمة قائمة وليس ما يتعلق بتوجهات ومخططات، فالعمل الفكري لا يمكن فصله على السياسة في أية حال خصوصاً إذا كان الأمر متعلقاً بموقف الإسلام من العلمانية.

ونظراً لما تعرضت له في هذه الدراسة من عدد كبير من المذاهب والفلسفات الغربية الإلحادية فإنني ألح هنا على القارئ بالحرص على استيعاب بعض كتب العقيدة الإسلامية أولاً إذا كان لم يسبق له استيعابها مثل "الإمام" للدكتور محمد نعيم ياسين و"معارض القبول" للشيخ حافظ بن أحمد الحكمي و"مكتوباً بالإيمان" لكاتب هذه السطور حتى يتثبت من عقيدته أولاً قبل أن يدخل في هذه المتاهة من الأفكار والفلسفات.

ومع كثافة المادة العلمية الموجودة في هذا الكتاب وصعوبتها أحياناً فإنني أقصد منها تنبيه العقل المسلم الغافل في هذه المرحلة الحضارية عما يحدث حوله من تيارات وفلسفات هي تحديداً التي لها الدور الفاعل الأكبر في كل التوجهات التي تحرك القوى الغربية وتصنع الأحداث في عالمنا الإسلامي نفسه وهذا هو الأهم في دراسة هذه التيارات والمذاهب وليس ما يعتقد البعض من أن الهدف منها فقط هو القدرة على

نقدھا وكل هذا بمثابة تهينة عقلية لكتابی القادم عن تقض المذاهب والفلسفات المعاصرة الذي أسعى فيه إلى عرض ونقد هذه التيارات والمذاهب بشكل متكامل.

وعند وعي القارئ بما تعنيه هذه المذاهب والتيارات ومدى تأثيرها في تحريك الأمور فإنه سوف يدرك على الفور لماذا أعتبر العلمانية هي العدو الأول للإسلام كما ذكرت في عنوان الكتاب وليس اليهودية أو الصهيونية كما هو شائع وهو الأمر الذي ستأتي الأجزاء التالية لهذا الكتاب بإذن الله كشواهد يقينية على قولي هذا حيث سأتابع فيها الصراع الفكري والسياسي بين العلمانية والإسلام منذ الحملة الفرنسية وحتى الآن.

والله ولي التوفيق

إياه أعبد وإياه أستعين

محمد إبراهيم مبروك

الجيزة - مايو ٢٠٠٧

ت: ٠١٠٠١٤٩٠٤٩٩

ما هي العلمانية؟

ما هي العلمانية؟

بدايةً أرجو من أخي القارئ ألا يضمن بالجهد في متابعة هذه الدراسة؛ فبذل الجهد يُطلب بقدر خطورة الموضوع المطروح، ونحسب أن الجميع يسلّمون بأن قضية العلمانية هي أخطر قضية تواجه العالم الإسلامي منذ عقود طويلة؛ حيث أن أخطر القضايا المتعارف عليها مثل إقامة الحكم الإسلامي أو الصراع مع الغرب أو المشروع الحضاري ما هي إلا قضايا تنفرع عنها.

لكل ما سبق فليجعل أخي القارئ جهده في المتابعة قربة إلى الله، ولا يطمئن لكفاية إدراكه للمفاهيم التقليدية الشائعة عن العلمانية، فسوف نثبت بإذن الله خطأ الكثير منها وخطورة الاعتماد عليها، وسوف نحاول أن نعرض ذلك بأبسط طريقة ممكنة؛ ولكن بشرط ألا نخل بعمق للموضوع.

المفاهيم الخاطئة الشائعة عن العلمانية:

لن نقف كثيرًا عند خطأ التعريف الشائع للعلمانية بأنها «فصل الدين عن الدولة» لأن هذا التعريف لا يتحدث عن العلمانية كروية مبدئية أو طريقة في التفكير، وإنما يتحدث عن تطبيق جزئي لها يتفرع عن تطبيقها الأساسي «فصل الدين عن الحياة». وما نراه أن الإسلاميين بوجه عام قد تجاوز وعيهم هذا للتعريف القاصر للعلمانية.

وما نراه أن أهم المفاهيم الخاطئة الشائعة عن العلمانية تتحدد في التالي:

- أن العلمانية ما هي إلا مذهب من المذاهب.
- أن العلمانية نشأت كرد فعل لاستبداد الكنيسة الغربية، واضطهاد العلماء والمفكرين في العصور الوسطى.
- أن العلمانية صنيعة الصليبية الصهيونية العالمية.

وسيتّم إبراز خطأ هذه المفاهيم الشائعة من خلال عرضنا العام للموضوع، ولا يتسع المجال هنا لإيراد المصادر الأساسية لتلك الكتابات الإسلامية ومناقشتها وإن كنا نرى أن

ذلك يعود في الأساس لعدم دراسة تطور الفكر للفلسفي الغربي بشكل كاف، وللتناقل إلى الأرض في الجهاد الفكري والركون إلى نقل للمواقف والرؤى الفكرية عن السابقين.

التعريف اللغوي والمصطلحي:

الإشكالية الأولى التي تواجه الباحث في موضوع العلمانية هو تعريف الكلمة ذاته، وترجع صعوبة التعريف إلى ما مر به مفهوم العلمانية من تطور تاريخي هذا إضافة إلى تأثير للمفهوم بالانحيازات الأيدولوجية والسياسية التي تحاول تحديد تعريف مصطلح العلمانية مما يتوافق مع غاياتها المستهدفة في صراعاتها الواقعية.

ولتتأسنا منا للحيد فإننا سنقدم بداية للتعريفات المعجمية للمصطلح كما جاءت في أهم للقواميس الغربية على الرغم من اعتراضاتنا على الكثير مما جاء في هذه التعريفات وهو الأمر الذي سنناقشه في مرحلة لاحقة.

تعريف العلمانية -

لفظ العلمانية ترجمة خاطئة لكلمة سيكولاريزم في الإنجليزية أو سيكولاري في الفرنسية وهي كلمة لا صلة لها بلفظ العلم ومشتقاتها على الإطلاق.

فالعلم في الإنجليزية والفرنسية science والمذهب العلمي يطلق عليه كلمة scientism والنسبة إلى العلم هي scientifique أو scintifique في الفرنسية.

ثم إن زيادة الألف والنون غير قياسية في اللغة للعربية أي في الأسم المنسوب وإنما جاءت سماعاً ثم كثرت في كلام المتأخرين كقولهم (روحاني جسماني نوراني)

والترجمة الصحيحة للكلمة هي اللادينية أو اللنيوية لا بمعنى ما يقابل الأخرية فصب بل بمعنى أخص هو ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد وتتضح الترجمة الصحيحة من التعريف الذي توردته المعاجم ودوائر المعارف الأجنبية للكلمة:

تقول دائرة المعارف البريطانية مادة secularism هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها.

وذلك أنه كان لدى الناس في العصور أخرى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت الـ secularism تعرض

نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية وبإمكانية تحقيق مطامعهم في هذه الدنيا القريبة وظل الاتجاه إلى secularism يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة مضادة للدين والمسيحية.

ويقول قاموس العالم الجديد لوبستر شرحاً للمادة نفسها:

- ١- الروح الدنيوية أو الاتجاهات الدنيوية ونحو ذلك وعلى الخصوص: نظام من المبادئ والتطبيقات يرفض أى شكل من أشكال الإيمان والعبادة.
- ٢- الاعتقاد بأن للدين والمثنون الكنسية لا دخل لها في شئون الدولة وخاصة للتربية العامة.

ويقول معجم لكسفورد شرحاً لكلمة seculer:

- ١- دنيوى أو مادى ليس دينياً ولا روحياً: مثل التربية اللادينية والفن والموسيقى اللادينية والسلطة اللا دينية والحكومة المناقضة للكنيسة.

- ٢- الرأى الذى يقول إنه لا ينبغى أن يكون الدين أساساً للأخلاق والتربية.

ويقول المعجم للدولى الثالث الجديد "اتجاه في الحياة أو في أى شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبار الدينية يجب أن لا تتدخل في الحكومة أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعاداً مقصوداً فهي تعني مثلاً" السياسة اللادينية البحتة في الحكومة "وهي نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين^(١).

وقد حاول قاموس لكسفورد أن يحصر الحقل الدلالي للمتسع لكلمة العلمانية فأورد استخدامات عديدة للكلمة لا تعطينا كثيراً مثل (ينتمي إلى عصر أو مدة زمنية طويلة) أو (يحتفل به مرة لكل عصر أو قرن، وفي كل فترة طويلة) فيقال "الألعاب والمسرحيات والعروض العلمانية" بمعنى "الألعاب والعروض التي كانت تقام في روما القديمة مرة كل عصر أو كل مائة وعشرين عاماً وتستمر لمدة ثلاثة أيام وليال، ويقال "قصيدة علمانية" بمعنى "قصيدة تنلى في هذه الأعياد".

(١) ما سبق من تعريفات نقلاً عن د. سفر الحوالي - العلمانية.

ويورد قاموس أكسفورد التعريفات التالية لمصطلح علمانية:

١- ينتمي للحياة الدنيا وأمورها (ويتميز في ذلك عن حياة الكنيسة والدين) مدني وعادي وزمني { ويلاحظ ترادف كلمات مثل "مدني" و"زمني" و"علماني" (ولو واضح أن الكلمة تحمل مدلولاً سلبياً وحسب، فهي تعني "غير كهنوتي" و"غير ديني" و"غير مقدس" وكانت الكلمة تطبق على الأدب والتاريخ والفن وخصوصاً للموسيقى ومن ثم على الكتاب والفنانين. وكانت تعني أيضاً "غير معنى بخدمة للدين" و"غير مكرس له" و"غير مقدس" و"مدنس" } مباح. وتستخدم الكلمة أيضاً للإشارة إلى المباني والمباني العلمانية هي "المباني الغير مكرسة للأغراض الدينية".

٢- أما في مجال التعليم، فإن الكلمة تشير إلى الموضوعات الغير الدينية وأصبحت للكلمة مؤخراً تعني استبعاد تدريس المولد الدينية في المعاهد التي ينفق عليها من المال العام، ومن هنا تعبير "مدرسة علمانية" يكون بمعنى "مدرسة تعطي تعليمًا غير ديني".

٣- ينتمي إلى هذا العالم الآتي المرئي تميزاً له عن العالم الأزلي والروحي الآتي والغير مرئي.

٤- يهتم بهذا للعالم وحسب، غير روعي (استخدام نادر).

٥- يختص بمذهب العلمانية ويتقبله.

ولكن حين انتقل قاموس أكسفورد ذاته من كلمة "سكيولار" إلى كلمة "سكيولاريزم" secularism، أي العلمانية. فقد عرفها باعتبارها "العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة الدنيا واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى".

والعلماني بالإنجليزية: "سكيولاريست" secularist وهو المؤمن بذلك.

والعلمنة بالإنجليزية "سكيولاريزيون" secularization وهي تحويل مؤسسات الكنيسة والمؤسسات الدينية وممتلكات الكنيسة إلى ملكية علمانية وإلى خدمة الأمور الزمنية، وتعني كذلك صبغ الفنون والدراسات بصيغة علمانية غير مقدسة. ووضع الأخلاق على أسس غير أخلاقية (أي أسس مادية علمية) وحصر التعليم في موضوعات علمانية.

أما في اللغة الفرنسية فهناك كلمة "لايك liaque"

وقد انتقلت للكلمة إلى الإنجليزية في كلمة "laic" بمعنى "خاصة بجمهور المؤمنين" (تميزاً لهم عن الكهنوت)، ومنها كلمة "laity" وهم الكافة باستثناء رجال الدين. وكلمة "laicism" بمعنى النظام العلماني أي النظام السياسي المتميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة. وأشتق كذلك فعل "laicize" بمعنى أن ينزع للصبغة الكهنوتية أو يعلمن. و"laicization" معناها نقل كثير من وظائف رجال الدين الكهنوت، كالتعليم والقضاء والخدمات الاجتماعية إلى خبراء يتم تدريبهم تدريجاً زمنياً لا علاقة له بالعقائد الدينية التي تستند إلى الإيمان بما وراء الطبيعة بحيث تصبح مهمة رجال الدين مقصورة على الأعمال الدينية.

والفعل الإنجليزي المشتق عن الفرنسية يحمل بصمات أصوله الفرنسية والتجربة الفرنسية في العلمنة المرتبطة بالثورة الفرنسية التي أخذت شكلاً حاداً وقاطعاً.

فمؤسسة الكنيسة كانت قوية في المجتمع الفرنسي الإقطاعي القديم وكانت امتيازات النبلاء واضحة محددة. كما كان هناك تداخل كبير بين طبقة النبلاء ورجال الدين وخصوصاً نوى المراتب الرفيعة، ولذا كان رد فعل الثوار عنيفاً ومنهجياً يأخذ شكل رفض للنظام القديم متمثلاً في الحكومة الملكية المطلقة ونظام الطبقات السائد ومؤسسة الكنيسة وكل الرموز السياسية والدينية القائمة ووصل الرفض إلى حد نبذ النبلاء وكثير من أعضاء الكهنوت وإلى حد تحويل بعض الكنائس إلى معابد تعبد فيها ربة العقول كما أنهم وضعوا سياسة منهجية صريحة تهدف إلى تصفية أي مضمون ديني في التعليم والقانون.

وهناك كلمة أخرى وردت في معاجم اللغة الإنجليزية وهي "دي كريستيانايز" christianize أي "ينزع للصبغة المسيحية عن المجتمع وهو مصطلح محدد للدلالة لا يصلح إلا للمجتمعات التي تسود فيها المسيحية.

ويستخدم مصطلح علماني أحياناً بمعنى ملحد ففي كتابات بيتر جاي مؤرخ حركة الاستنارة نجد هذا الترادف وقد كتب كتاباً بعنوان يهودى بلا إله: فرويد والإلحاد وتأسيس التحليل النفسي a God less jew: freud Atheism and the making of psychoanalysis. حيث نجد هذا الترادف واضحاً فالتحليل النفسي بوصف بأنه "علم علماني لا علاقة له بالدين بل معاد له يهدف إلى تحطيمه.

ويستخدم المفكر الفرنسي روزتي كلمة علماني بمعنى محصور بنطاق الزمان
والمكان ثم يبين التضمينات الفلسفية للمصطلح بأنه نزع القداسة عن كل شيء.
ويستخدم جون كين الأستاذ وستمسترو صاحب سيرة توم بين مصطلح بعد العلماني
(بالإنجليزية بوست سيكولار postsecular) ليشير إلى المجتمعات الغربية التي مرت
من خلال العلمانية وفشلت العلمانية فيها في تحقيق وعدّها (١).

(١) ما سبق نقلًا عن د. عبد الوهاب المسيري: موسوعة للصهيونية - المجلد الأول، ص ٢١٧.

ما نذهب إليه في تعريف العلمانية

لما تعريفنا نحن للعلمانية فهو: الاكتصار على العقل البشري وخبراته فسي إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة.

ولكن لكي نصل إلى هذا للتعريف لابد أن نعرض للأصول الفكرية للعلمانية منذ بداية للتاريخ.

تخلف مصطلح العلمانية عن واقعها الفكري:

وعلى الأساس السابق فإننا نذهب إلى تخلف مصطلح العلمانية عن واقعها الفكري حتى لو أخذ الأمر باعتبارها قد نشأت في عصر النهضة على حد قول من يذهبون إلى ذلك. وما نراه أنه لا بد أن نعود قرون طويلة إلى الوراء لإدراك هذا الواقع الفكري، ولنستطيع على أساس تعريف العلمانية تعريفاً أكثر تحديداً مما ورد في القواميس الغربية خصوصاً من حيث علاقتها بالدين.

الإنسان والأسئلة المصيرية:

نستطيع أن نقترّب أكثر من فهم للموضوع إذا عدنا إلى الأسئلة للمصيرية التي تواجه الإنسان في كل زمان ومكان مثل: من نحن؟ ومن أين جئنا؟ وإلى أين نمضي؟ هل خلقنا خالق أم جئنا من غير شيء؟ وما للغاية من وجودنا؟ وما نفعل؟

وكانت هناك ثلاثة طرق لتختنها البشرية في الإجابة عن هذه الأسئلة:

- التقليد وأتباع الآباء أو للوثنية: أي اعتقاد ما اعتقده الآباء بغير تفكير فيما يدور حول عبادة الوثنية أو الطوطم أو للطاغية الذي يحكم البلاد أو للقبيلة ويدخل في ذلك.
- التسليم بكتب الأنبياء: أي للتسليم بصدق ما جاء في كتب الأنبياء من وحي وأخذ للتصورات والمفاهيم والتعاليم منها.
- الاعتماد على العقل الإنساني: أي محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال أعمال

العقل الإنساني في الكون والتجارب البشرية وتاريخ الشعوب.

ولا نستطيع أن نقول أن هذه الطرق تمثل ثلاثة مسارات منفصلة، بل غالبًا ما يتم الدمج أو للجمع بين هذا وذلك في مختلف الحضارات والمذاهب، بل نستطيع القول إن الإسلام يجمع في أطر محددة ما بين الطريقتين الثاني والثالث.

كيف كان يفكر الإغريق الآباء الأوائل للحضارة الغربية؟

لم يعرف عن الحكماء الذين عرفتهم الحضارات القديمة في مختلف أرجاء للعالم أنهم قد زعموا إدراك الحقائق واستخلاص التعاليم اعتمادًا على أعمال العقل الإنساني فقط؛ فهم إما أرجعوا ذلك إلى حكمة الآباء وموروثاتهم الدينية والفلسفية، أو أن هناك وحي للسماء قد أوحى لهم بذلك. فلم يزعم زرادشت (٦٢٨ - ٥٥١ قبل الميلاد) في الحضارة الفارسية على سبيل المثال أنه قد أتى بحكمته كنتاج عقلي له أو حتى لمن سبقوه، وإنما أعلن أنه "يلبي نداء ربه منذ البداية" (١).

و(جوتاما بوذا). للذي عاش في الهند في القرن السادس قبل الميلاد أعلن موقفه بأنه ليس سوى واحد من البوذات السابقين (٢).

وعلى الرغم مما يقوله الرواة عن تجنب كونفوشيوس للمواضيع الدينية فإن «هناك مقولات عديدة يتحدث فيها كونفوشيوس عن السماء الإله الأساسي عند الصينيين.

أما بالنسبة للإغريق فإن ما تذكره الأساطير من أفعال غير محترمة لآلهتها ما كان ليجعلها جذيرة بالاحترام، بلّة التقديس؛ فالسطو والخطف والاعتصاب والخيانة هي أمور لصيقة بها، وهو الأمر الذي كان له انعكاسه على الضمير الأنثروبولوجي (الضمير الإنساني التاريخي) الغربي، فاسم القارة نفسه (أوروبا) مأخوذ عن (إيروبا) ابنة ملك مدينة صور التي رآها زيوس (كبير الآلهة لديهم الذي لا تنتهي فضائحه) فهم بها حبًا، ولكي يفوز بها تقمص شكل ثور وديع، وراح يقفز حولها حتى قفز في الماء حاملاً حبيبته إلى كيريت حيث أنجب منها ثلاثة ذكور. وبلوتو (إله العالم السفلي) يختطف الإلهة كوري ويغتصبها في مملكته تحت الأرض. وكما يقول بيرتراند راسل: فإن مجمع الآلهة في جبل الأولمب هو حشد صُنخب من السادة الذين يعيشون حياة

(١) جفري بارندر - المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ١١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٩.

خشنة قاسية. والعقيدة الدينية كما تبدو في ملحمة هوميروس تكاد تكون بلا فاعلية^(١)، ويتحدث الأستاذ يوسف كرم عن آلهة الأولمب فيقول: "نحن هنا في أحط دركات التشبيه، وبإزاء لوفج لشكال الاستهتار. نرى للعاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم، والمبادئ الخلقية مقلوبة رأسًا على عقب^(٢)". وما نريد أن نقوله من كل ما سبق أن التناقض بين الدين والعقلانية في الحضارة الغربية قديم فَنَمَ الحضارة الإغريقية ذاتها التي تعد الحضارة الغربية امتدادًا طبيعيًا لها.

قلم يكن في الديانة القديمة المستمدة من الأساطير الإغريقية ما يغري العقول اليونانية الكبيرة بالاتصالات إليها. وهكذا هاجم أكرينوفان (٥٧٠ - ٤٨٠ ق. م) للفرجة التشبيهية (تشبيه الآلهة بالبشر) زاعمًا أن الثيران يمكن أن تصنع لنفسها أصنامًا معادلة من الثيران. وأنكر ألكساجوراس لوهية الشمس، وذهب إلى أنها حجر أحمر ملتهب كبير حجمًا من جبل اليبونيز^(٣).

وكما يقول المؤرخ الغربي الكبير أرنولد توينبي: كانت للطبيعة البشرية للبربرية التي انعكست صورتها على مجموعة الآلهة الأوليمبية في واقعية مؤلمة، موضعًا للعبادة لا يليق على الإطلاق بمجتمع ما زال في طور التحضر، وهو الأمر الذي أدى بها إلى السقوط سريعًا في نظر العالم الهليني، وذهب الأمر إلى أن أصبحت الآلهة الأوليمبية في قصائد هوميروس ذاتها في صورتها المنقحة الأخيرة التي باتت فيها قانونية معتمدة موضعًا للتجريح والهزاء. وما أن حل القرن السادس قبل الميلاد حتى حمل عليها الفيلسوف (كسينوفانيس) حملة شعواء. واضطر الهليونيون إلى البحث عن موضع للعبادة عوضًا عن الآلهة الأوليمبية، وظل هذا البحث جاريًا حتى انتهت الحضارة الهلينية نفسها من الوجود^(٤).

وهذا ما نقوله تمامًا: إن الإغريق ظلوا يبحثون عن مصدر آخر للحقيقة بعيدًا عن هذا الجو الديني الأسطوري الدنس الذي اتسمت به الحضارة الإغريقية. ولم يكن من المعقول أن يذهب للفلاسفة الذين وضعوا أسس الحضارة في التفكير الغربي مثل

(١) حكمة الغرب، المجلد الأول.

(٢) تاريخ الحضارة الهلينية، ص ٣٥.

(٣) جفري بارندر - المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ٧٦.

(٤) تاريخ الحضارة الهلينية، ص ٣٥.

ديمقريطس وأرسطو وأبيقور - أن يذهبوا إلى عرَّة دلفي (أحد أهم المعابد الإغريقية) ليسألوها عن ماهية حقائق الوجود أو حتى عن حقيقة الدين نفسه حتى تروح في غيبوبة وتجيب عن تساؤلات شتى. فالديانة اليونانية لم يكن بها أي قدر من المعقولة أو القداسة، وما كان للفلاسفة سوى أن يعتمدوا على عقولهم وخبراتهم الواقعية في العمل على إدراك حقائق الوجود، وإدراك حقيقة الدين نفسه.

وسواء نتج عن ذلك فلاسفة ملحدون أو فلاسفة مؤمنون فإن طريق الاستمولوجي (المعرفي) لإدراك ذلك كان مستقلاً عن الديانة اليونانية؛ فحتى الذين ذهبوا منهم إلى الإيمان بوجود إله فإنهم ذهبوا إلى ذلك من خلال تصوراتهم، بل ومن خلال هذه التصورات العقلية حددوا تصورهم للصفات الإلهية؛ بل إن للتصور الأرسطي بالذات للإله الذي لا ينشغل بالعالم وإنما يتأمل ذاتي لا نهاية له هو الذي ترك بصماته في الفكر الديني للفلسفي لدى لغرب. ونحن نتحدث هنا عن التيار الأصيل في الفلسفة الإغريقية أي تيار للفلاسفة الذين نشئوا بين أقاص معتقدون بالعقيدة الأوليمبية، ومن ثم كان رفضهم لها وهو تيار الأيونيين والإيليين والصوفسطائيين والأرسطيين والأبيقوريين. بخلاف تيار ضئيل لم يعكس تأثيراً كبيراً على الفلسفة الغربية الحديثة، وهو التيار للصوفي الذي يمثلته الفيثاغورثيون (نسبة إلى الفيلسوف والعالم الشهير فيثاغورث) للذين تأثروا كثيراً بالحضارة الهندية.

العلمانية هي السمة الرئيسية التي تحكم الطريقة الإغريقية في التفكير؛

وعلى ما سبق فإن السمة الرئيسية التي تحكم الطريقة الإغريقية في التفكير الاقتصاد على العقل البشري وخبراته فقط في معرفة الحقيقة وتجريد الوعي البشري من أي معرفة دينية للحقيقة أو بقول آخر البحث عن ثمار الحقيقة في غير شجرة الدين تماماً إلى الأبد.

إن عقولهم غُلف عن الاعتناء بأنه من الممكن أن يكون هناك شيء يسمى وحي يتكلم من خلاله في شئون العالم، ويصطفي أحداً من خلقه ليقوم بمهمة إيلاغ رسالته إليهم. إنهم لا يستطيعون أن يقبلوا بأن هناك شيئاً سيهبط من السماء إلى الأرض ليشق نسيج للحياة للترتيب الذي ينسج حياتهم، ويكشف لهم عن حقيقة الوجود، ويحدد لهم للمستور المعيشي الذي ينبغي أن تكون عليه حياتهم وعبادتهم.

وهذا هو المعنى الحقيقي للعلمانية الذي لا يسمح لشيء آخر غير العقل أن يتدخل
لأنني تدخل في حياة الإنسان وتصورات، ولا يترك حتى للدين نفسه أن يحدد موقعه من
تلك الحياة، بل هي - لو أرادت - التي تسمح بهذا التدخل الذي تقوم بتحديد نطاقه
الضيق للدين؛ بحيث يتحتم عليه عدم الخروج منه.
وسوف نزيد هذا الأمر شروخاً نظراً لأهميته الخطيرة عند تعرضنا للباب
المخصص عن جنور العلمانية.

وتقول الكاتبة للمهندبة مريم جميلة (مارجريت ماركوس سابقاً) عن التحولات
الفكرية في عصر النهضة: "ويشغف شديد تحول مفكرو عصر النهضة إلى الاستلham
من علوم اليونان والرومان القديمة، وبإحلال الإيمان بقدرة العقل البشري للمجرد محل
الإيمان بالله^(١)."

كل ما سبق يؤكد أن العلمانية هي طريقة التفكير التي كان ينتهجها للتيار الأساسي
في الفكر الإغريقي الذي يعد للفكر الغربي بوجه عام امتداداً طبيعياً له، ولم تنشأ كما
هو سائد كرد فعل لجمود الكنيسة الغربية واضطهادها للعلماء والمفكرين في عصر
النهضة. وإن غاية ما حدث في ذلك أن هؤلاء العلماء والمفكرين استعانوا بها مرة
أخرى في مواجهة كهنوت الكنيسة واضطهادها حتى سادت تماماً واستمرت في الغرب
حتى الآن.

وعلى هذا فإن ما نراه في تعريف العلمانية هو:

"الاقتصار على العقل البشري وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون
الحياة"، وهو الأمر الذي يعني في الوجه المقابل له إقصاء أي مصادر أخرى وعلى
رأسها الوحي للمقدس في إدراك حقائق الوجود، والطريقة التي يجب لفتها في الحياة
التي نعيشها.

وما أقصده بإرداف كلمة (وخبراته) بعد قولِي العقل البشري هو أن المسألة يدخل
فيها ما يقبله العقل من الجهود العقلية للآخرين في التفكير، وكذلك للتجارب الحسية
والعلمية التي يحكمها العقل في النهاية، فيشمل كلامي هذا تيارِي للفكر الغربي معاً:
العقلي، والتجريبي.

(١) الإسلام في مواجهة الغرب، ص ٢٣، ٢٤.

تطور الفكر العلماني:

نشأ الصراع بين المسيحية منذ ظهورها وبين العقائد اليونانية القديمة، وهو ما نتج عنه في النهاية بعد قرون طويلة من الحرب والمساومة مزيج عقائدي مزدوج يتمثل في المسيحية النالوثية وطقوسها وسلطاتها البابوية، وأجهضت الفرق الراقضة لهذا الهجين النالوثي من المسيحيين الأوائل والذين كان أبرزهم فريق الإيروسيين الذين انضم أتباعهم إلى الإسلام فيما بعد. ومع ذلك فقد منح هذا المزيج الأوروبيين بُعداً مفيداً لهم يتمثل في الوحدة الروحية الدينية تحت سلطة الكنيسة والتي تحولت فيما بعد إلى وحدة سياسية تحت سلطاتها أيضاً؛ لأن الأباطرة والملوك كان لا بد لهم أن يلتمسوا من البابا التنازل عن السلطة الزمنية (السياسية) لهم.

ومن ناحية أخرى فقد أنتج هذا المزيج تاريخاً طويلاً من التمرد على لا معقوليته، وما اتسم به كهنته من استبداد وفساد.

ومتى الإسلام منذ ظهوره للطرف المضاد لأوروبا في صراعاها التقليدي مع للشرق، ومع ذلك فقد أمدّها الإسلام من خلال صلاتها المتعددة بأوروبا في شرق المتوسط وإيطاليا وبلاد الأندلس بدعوته إلى العقل، وعقيدته البسيطة الخالية من للكهنوت التي تدور حول مبدأ التوحيد، وساعد ذلك على انطلاق خطواتها الأولى في اتجاه التقدم العلمي والتحرر السياسي والنقد العقلي لعقائد الكنيسة في نهاية العصور الوسطى وتم مواجهة ذلك بأقصى درجات اللبثش والتتكيل، وهو الأمر الذي فجر للثورات للمتتالية على الكنيسة مع بداية عصر النهضة وما صاحب ذلك من ظهور للمنهج للتجريبي ويزوغ الفكر العلمي في أوروبا.

ولكن في ظل استمرار اضطهاد للكنيسة للعلماء والمفكرين في عصر النهضة؛ فإن الحركة العقلية في أوروبا اتخذت منحى متطرفاً اتجه بها إلى العداء للدين، بل الإلحاد التام وليس مجرد التمرد على للكنيسة واضطهادها؛ وذلك لأن الاضطهاد المستمر لهؤلاء قرن التحرر العقلي عندهم باتخاذ للجانب المناهض للدين عموماً. وبات مستقرّاً في الضمير الغربي منذ ذلك الحين تناقض الفكر واتعلم مع الأديان بوجه عام وهكذا ورثت المسيحية النالوثية عداء للعلماء والمفكرين لها إلى الإسلام أيضاً.

وبذلك تمت استعادة الفكر الإغريقي العلماني من جديد في عصر النهضة كسلاح في وجه للكنيسة الغربية خصوصاً في جانبه للمادي الإلحادي (ديمقريطس - أبيقور) الذي

وجد صداه بعد ذلك في كتابات رواد المذهب المادي الإنجليزي (هوبز - لوك - هيوم) في عصر التنوير المتمثل في القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاديين. وانتشر وذاع من خلال رواه الفرنسيين (بيدرو - فولتير - دالمبير). ويتضح من ذلك استقلال العلمانية عن الأديان بوجه عام وإن لم ينف ذلك تلاقي مصالحها مع للصليبية والصهيونية في أحيان كثيرة.

ثم تطور الفكر العلماني إلى العديد من المذاهب الشهيرة في القرنين التاسع عشر والعشرين مثل الماركسية والوضعية المنطقية والعلمانية التحليلية والبرجماتية والوجودية الإلحادية حتى بلغ مرحلة الإجهاد التام في الفكر الحدائى وما بعد الحدائى من المذاهب الغربية؛ لأنها تمثل للتيار العام الذي تولدت عنه مختلف هذه المذاهب.

ونحن سنستدل على صحة هذا التعريف بنفس طريقة إثبات صحة الفروض العلمية أي بمدى قدرة للفرض على تفسير للظاهرة فيكون تعريفنا صحيحًا إذا كان قادرًا على اشتمال الأفكار والفلسفات العلمانية والاقتصار عليها أيضًا، وستثبت من خلال صفحات الكتاب قدرة تعريفنا على ذلك.

ولقد انتهج للعقل الإغريقى هذه للطريقة في التفكير بوجه خاص ثم سادت للحضارة الغربية بعد ذلك منذ عصر النهضة وحتى الآن. وهذا ما يسوقنا إلى دراسة للفكر الإغريقى لننتعرف على الأسس الفكرية للفلسفة الإغريقية التي تمثل للمنطلق الأساسي للحضارة الغربية المعاصرة.

من ناحية أخرى فإننا سنعمل على دراسة للزعم الشائع بارتباط للرؤية العلمانية للوجود بالديمقراطية والتقدم العلمي من خلال دراسة موقف أبرز فلاسفة الإغريق من الديمقراطية والأثر الإيجابي أو السلبي لأفكارهم على التقدم العلمي.

هل العلمانية تتناقض مع الإسلام

أم أنه من الممكن أن تتوافق معه؟

لو ذهبنا إلى أي فيلسوف من فلاسفة الغرب وقلنا له هل من الممكن أن تتفق العلمانية التي تقتصر مرجعيتها على العقل وخبراته مع الإسلام الذي يجعل مرجعيته تبعاً للنصوص المقدسة لله والرسول ترى ماذا سيكون رأيه فينا؟ ألا يكون السؤال بالنسبة له مشابهاً عن مدى اتفاق الليل والنهار، والعسل والسم، والشيوعية والرأسمالية، والمسيحية واليهودية، وأفلاطون وأرسطو، وابن تيمية وابن عربي، ومن في الدخول ومن في الخارج، والشرق والغرب والشمال والجنوب، والموجب والمسال، والجمع والطرح، وكل ما هو متناقض في هذا العالم

وماذا لو كررنا عليه السؤال؟ ألا بشك حينذاك في قوانا العقلية؟

وهل يوجد مفكر غربي ولحد يزعم أن الإسلام يتفق مع العلمانية؟

أم أن أعظم مفكري الغرب من أمثال هنتجتون وفوكوياما وبرنارد لويس يتفقون جميعاً على أن مشكلة الإسلام الأساسية مع الغرب هي في تناقضه مع العلمانية. وإذا كانت المسألة واضحة كل ذلك للوضوح بالنسبة لهم فكيف من الممكن أن تحتاج إلى فقه أو اجتهاد أو إفتاء بالنسبة لنا؟ ليس الأمر أشبه ما يكون بأن للواحد وللواحد مجموعهما اثنان وأن النقيضين لا يجتمعان، فالعلمانية بأي معنى من المعاني التي توردها المعاجم الغربية مثل معجم أكسفورد (الذي يورد من بين تعريفاتها: ينتمي إلى هذا العالم الآني والمرئي أو يهتم بهذا العالم فحصب) ليس فحواها الذي لا يختلف عليه أحد أنها تجعل من العقل وخبراته مرجعيته الوحيدة فهل من الممكن أن تتفق مع الإسلام الذي يقرر بما لا يقبل الجدل أن مرجعيتها الأساسية هي في قول الله وقال الرسول "أليس تناقض هذا مع ذلك بديهية من البديهيات لكن هذه المعاني للواضحة التي يتم طرحها بكل صراحة في الغرب يتم الالتفاف حولها بكل الأشكال والصور في

للشرق حتى إنه يمكن القول إن الجانب الأساسي من تاريخ الحياة الفكرية في عالمنا الإسلامي في القرنين الأخيرين هو في الحقيقة يمثل تاريخ الاحتفال الفكري في ادعاء عدم التناقض بين العلمانية والإسلام وكل الحوارات المفتوحة بين المسميات المختلفة مثل التراث والتجديد، أو الأصالة والمعاصرة، أو الإسلام والحداثة. ما هي فهي حقيقة أنها سوى تخريجات احتيالية لتميع الحدود الفارقة بين الإسلام والعلمانية، وهي تستهدف في الأساس تفكيك الإسلام من ثوابته ومقوماته وقواعده الأساسية وإحالة لمجرد تراكم كمي من الأحكام يخضع للحذف والتعديل والتأويل والتشكيل المتجدد بحسب المتغيرات العلمانية يا سادة إما أن يكون هناك منطق مشترك بين عقول الناس عليه يتفاهمون أو لا يكون فإذا كان هذا المنطق موجوداً وهو البديهة فإنه يقول إن الأساس دين شمولي لا يقبل التجزؤ أو التبعض على الإطلاق وأى محاولة لفعل ذلك هي بمثابة الخروج منه تماماً وذلك بحكم الآيات:

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ (الأحزاب: ٣٦).

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥).

﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (البقرة: من الآية ٨٥).

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُوا نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ۖ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴾ (النساء: ١٥٠ - ١٥١).

أي أن العلمانية التي يطرحها أهلها الآن سواء بمعنى فصل الدين عن الدنيا أو حتى فصل الدين عن الدولة هي بمثابة دعوة لتجزئ الإسلام أو تبغيضه ومن ثم فهي خروج عن الإسلام تماماً وهذا ما حدا بالمفكر الإسلامي الراحل محمد البهي إلى أن يكتب كتاباً عن العلمانية عنوانه (العلمانية وتطبيقها في الإسلام: إيمان ببعض الكتاب وكفر بالبعض الآخر).

ويقول الدكتور عدنان النحوي في كتابه "الشورى لا الديمقراطية": "العلمانية فصل للدين عن الدولة: كفر صريح، ويقول الدكتور يحيى هاشم فرغل في كتابه (رئيس قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالأزهر سابقاً) (حقيقة العلمانية بين التخريب والخرافة): "إن العلمانية بمفهومها (المتسامح) والذي يكتفي بالفصل بين الدين والحياة قد لا تعنى الإلحاد في العقيدة المسيحية ولكنها تتطابق معه فيما يتصل بالعقيدة الإسلامية سواء أخذناها بمفهومها المتسامح أو بمفهومها المتشدد - الذي يصر على القضاء على الدين - غاية ما في الأمر أننا لا نحكم به - الإلحاد - على معتق العلمانية مطلقاً ولكننا نحكم به على أولئك الذين يصرون عليها.

ويقول شيخ مشايخ سلفى الإسكندرية لعالم الأزهرى للدكتور محمد بن إسماعيل المقدم: الإسلام لا يمكن أن يقف من العلمانية موقفاً محايداً لأنهما اتجاهان لا بد أن يصطدما.. فالعلمانية لها موقف مناقض للعقيدة لرفضها مرجعية عقيدة اللولاء والبراء، ولرفضها للنزول على حكم الله ولأنها وإن سمحت بحرية العبادة لكنها لا تجعلها القيمة الأولى في الحياة ولأن الشريعة هي العدو الأول للعلمانية (ملخصاً من محاضراته: فنوت العلمانية). -

رأي إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة بالسعودية

وهذا أيضاً ما صرحت به رئاسة إدارات للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية حيث جاء في بيان لها عن نواقض الإيمان فيقرة خاصة موجهة إلى العلمانيين:

- من اعتقد أن هدي غير النبي ﷺ أكمل من هديه أو إن حكم غيره عنده أحسن من حكمه كالذين يفضلون حكم الطواغيت على حكمه فهو كافر ومن ذلك:
- اعتقاد أن الأنظمة والقوانين التي يسنها الناس أفضل من شريعة الله.
- أو أن نظام الإسلام لا يصلح تطبيقه في القرن العشرين.
- أو أنه يحصر في علاقة المرء بربه دون أن يتدخل في شئون الحياة الأخرى.
- القول بأن إنفاذ حكم الله في قطع يد السارق أو رجم الزاني المحصن لا يناسب العصر الحاضر.
- اعتقاد أنه يجوز للحكم بغير ما أنزل الله في المعاملات الشرعية أو الحدود أو غيرها وإن لم يعتقد أن ذلك أفضل من حكم الشريعة لأنه بذلك يكون قد استباح ما حرم الله إجماعاً وكل من استباح ما حرم الله مما هو معلوم من الدين بالضرورة كالزنا والخمر والربا والحكم بغير شريعة الله فهو كافر بإجماع المسلمين.

رأي الدكتور محمد بن سعيد بن سالم القحطاني:

ويقول الدكتور محمد بن سعيد بن سالم القحطاني في كتابه (التصبيبي والمشروع العلماني): "لاشك أن الإسلام يعتبر العلمانية كفراً وشركاً بالله ﷻ والسبب في ذلك هو كما يلي:

- ١- إن الإسلام هو دين للتوحيد بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى وهو يرفض للشرك في كل صورة من صورته بل يرفض ذرائعه ووسائله ومن ثم فمبدأ العلمانية: "دع ما

لقيصر لقيصر وما لله الله" مرفوض في الإسلام الذي ركنه الأساسي "لا إله إلا الله".
٢- إن مفهوم العبادة في الدين الإسلامي أنها كل قول وعمل ظاهر أو باطن يتقرب به إلى الله سبحانه وتعالى كما قال سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (الأعراف: ١٦٢).

فالعبادة تشمل النشاط الإنساني بكل ما فيه، فلا يخلو شيء منه عن الأحكام الخمسة حتى المباح يمكن أن يصبح قرية مأجور عليها بالنية الصالحة، أما العلمانية فتجعل أكثر شئون الحياة مما لا علاقة للدين به.

٣- يجعل الإسلام للعلمانية شركاً في الطاعة والإتباع حيث إنها تعان التمرد الكامل على تحكيم الشرع في شئون الحياة بعضها أو كلها وهذا مفرق الطريق بينها وبين الإسلام قال تعالى: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَبِلِيَّةِ يَبْتَغُونَ ﴾ وقال سبحانه: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ ﴾ (الشورى: من الآية ٢١). ويقول سبحانه: ﴿ أَتَبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ (الأعراف: من الآية ٣) فتخاذ الأولياء شرك بالله ﷻ.

رأي الدكتور سفر الحوالي:

يقول الدكتور سفر الحوالي في كتابه (العلمانية):

التعبير شائع في الكتب الإسلامية المعاصرة هو "فصل الدين عن الدولة" وهو في الحقيقة لا يعطى المدلول الكامل للعلمانية الذي ينطبق على الأفراد وعلى السلوك الذي قد لا يكون له صلة بالدولة ولو قيل إنها "فصل الدين عن الحياة" لكان أصوب ولذلك فإن المدلول الصحيح للعلمانية هو "إقامة الحياة على غير الدين" سواء بالنسبة للأمة أو للفرد ثم تختلف الدول أو الأفراد في موقفها من الدين بمفهومه للضيق المحدود وبعضها تسمح به كالمجتمعات الديمقراطية الليبرالية وتسمي منهجها "العلمانية المعتدلة" أي أنها مجتمعات لا دينية ولكنها غير معادية للدين وذلك مقابل ما يسمى (العلمانية المتطرفة) أي المضادة للدين ويعنون بها للمجتمعات الشيوعية وما شاكلها.

وبديهي أنه بالنسبة للإسلام لا فرق بين المسميين فكل ما ليس دينياً من المبادئ والتطبيقات فهو في حقيقته مضاد للدين فالإسلام وللادينية نقيضان لا يجتمعان ولا واسطة بينهما...

وانطلاقاً من هذا المفهوم نستطيع أن نرى حكم الله في العلمانية بسهولة ووضوح إنها باختصار: نظام طاغوتي جاهلي يتنافى مع "لا إله إلا الله" من ناحيتين أساسيتين متلازمتين أولاً: من ناحية كونها حكماً بغير ما أنزل الله: ثانياً: من ناحية كونها شركاً بعبادة الله.

رأي الدكتور محمد البهي في العلمانية:

للدكتور محمد البهي على وجه الخصوص أهمية حاسمة في هذا الموضوع (موضوع موقف الإسلام من العلمانية) لأن الرجل يجمع بين الصفات المتلى لما قد تتطلبه جوانبه المختلفة (هذا على الفرض الوهمي الذي يفرضه البعض بأن الموضوع يتطلبها وإن كنا من جهتنا نرى أن الأمر أقرب إلى البديهية التي لا تحتاج إلى أدنى تفكير) فالدكتور محمد البهي من الجانب الفلسفي حاصل على الدكتوراه من ألمانيا التي تمثل قمة للفلسفة الغربية في القرون الأخيرة ومن الجانب الإسلامي هو عالم من علماء الأزهر الذين تدرجوا في مناصبه العليا حتى عين وزيراً للأوقاف في عهد عبد الناصر وهو من هذه الناحية أيضاً أحد رجال المؤسسة الرسمية للذين لا يمكن اتهامهم بالتطرف ويضاف إلى ذلك أيضاً ما عرف عنه أيضاً من صلاح وحزم ومن ثم فلا يمكن اتهامه بالموالاة لأحد وأخطر صفاته التي تتعلق بالحديث الذي نحن بصدد أنه كان أحد أبناء مدرسة محمد عبده الفكرية التي يعول عليها العلمانيون (ومن يسمون بالإسلاميين الليبراليين) كثيراً في تمبيع العلاقة بين العلمانية والإسلام.

يقول الدكتور محمد البهي في كتابه (العلمانية وتطبيقها في الإسلام كفر ببعض الكتاب وتصديق ببعض الآخر): العلمانية هي فصل بين مجالين في حياة الإنسان: مجال الدنيا، وزينتها ومتعتها، ومجال الصلة بين الإنسان وخالقه.

هي فصل بين سلطتين غير متجانستين: بين دين أو كنيسة.. وسلطة زمنية أو دولة. هي تفرقة بين ((ظاهر)) وهو سر الله في الإنسان.. و((نجس)) وهو ما يمثل المادة وشرها في حياته. والكنيسة كسلطة مسيحية تباشر أحوال الإنسان المسيحي فيما يتصل بعلاقته بربه: تباشره منذ ولادته.. إلى موته.. ومنذ زواجه وإنجاب الولد، حتى يظل في رضا الله، بينما الدولة والسلطة الزمنية تباشر شؤونه الاجتماعية في علاقته بالآخرين معه في المجتمع وشؤونه الاقتصادية في الملكية ومنفعة المال.. وشؤونه في

للمعاملات التجارية والزراعية، والصناعية.. وشئونه في التشريع والقضاء عدا قضاء الأسرة والتشريع فيها.

العلمانية فصل في كتاب الحياة الأوروبية عنت به الخصومة بين الكنيسة والسلطة الزمنية في المجتمعات الأوروبية في محاولة لاستقلال كل منهما أو في محاولة لمنع الاحتكاك بينهما، بعد الشر والتوتر في علاقتهما طوال القرون الوسطى وسيادة حكم الكنيسة فيها.

ومفهوم الدين هو ما يغطي حاجة الإنسان كفرد في صلته بالله داخل مكان العبادة أو في خارجها في الأسرة. ومفهوم السياسة هو ما يشتمل ما عدا ذلك الجانب في حياة الإنسان. والإنسان بذلك له جانبان: جانب ديني.. وآخر سياسي. ولا يتكلم في الجانب الأول كما لا يفصل فيه إلا ((رجل دين)). بينما لا يمارس الجانب الثاني إلا ((رجل دولة)) أو ((رجل سياسة)). ورجل الدين مطالب بعدم التدخل في مجال السياسة.. ورجل الدولة مطالب بأن لا يقحم نفسه في مجال الدين. وقد يكون لكل منهما تأثير في مجال الآخر. ولكن هذا التأثير يبقى في الخفاء ويظل من للوجهة الشكلية غير معترف به من الجانب الآخر.

وعلى أية حال فالعلمانية كما اتفق على مفهومها رجال الكنيسة والدولة معا: فصل واضح بين تدخل أية من السلطتين للقائمتين - سلطة الكنيسة، وسلطة الدولة - في مجال الأخرى وفي شئونها.

فهل في الإسلام سلطتان: دينية.. وسياسية؟

إن كتاب الله عندما يفتح وتلى آياته يشير إشارة واضحة إلى شئون عديدة في حياة الإنسان، تغطي جميع جوانبها.

في مجال الاعتقاد؛

.. فيشير في مجال الاعتقاد إلى وحدانية الله المعبود. وهو كامل كاملا مطلقا، وإن لا شريك له.. ولا ندا له.

ووحدانية الله في الاعتقاد يجب أن تنعكس على ثنائية الإنسان بين عقله، وغرائزه.. كما تنعكس على الأفراد في المجتمع، في علاقة بعضهم ببعض. فشهوة الإنسان لها مكان في حياته.. وعقله له مكان آخر فيها، ولكن مكان للسيادة والقيادة. وإذا كان

الاعتقاد في وحدانية الله يجب أن ينعكس على ((ثنائية)) الإنسان المؤمن به. فيضعف الصراع الداخلي على الأقل بين: عقله الذي هو مصدر الحكمة فيه.. وغرائزه التي مصدر الشهوة لديه، أي لا يوزع المؤمن بالله للواحد، بين سلطتين كما تطلب العلمانية: سلطة دينية.. وأخرى سياسية. لأن معنى توزيع الفرد على سلطتين: الإبقاء على كونه موزعاً، دون أن يصير إلى وحدة يغلب عليها الانسجام، بين أجزائها إذا كانت مركبة في ذاتها

في مجال الحكم:

وفي مجال الحكم يصرح القرآن في قول الله تعالى: ﴿وَأَن آخِزَ بَيْنَهُمْ مَّا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَآخِزَهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كِثْرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾.

فيأمر بأن يكون للحكم بين أهل الكتاب - والمؤمنين برسالة الرسول عليه السلام بالطريق الأولى - بما أنزل الله في القرآن.. ولن يتجنب تماماً الحكم بالهوى. والحكم بالهوى لا يلتزم طريقاً واحداً وإنما يتبع الميل للبشري في اتجاهه وهو خصيصة الجاهلية كما يذكر في الآية التالية في قول الله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْتَغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: ٥٠).

فالحكم بين الناس لا يتجاوز أحد نوعين: إما الحكم بالهوى.. وهو حكم الإنسان حسبما يهوى.. حكم الطغيان والمادية أو كما يطلق القرآن عليه: حكم للجاهلية.. وأما للحكم بالقرآن وبما أنزل الله فيه.. وهو الحكم بالطريق الأقوم والأحسن لإناس يريدون أن يسود العدل والإحسان بينهم.

والحكم بالقرآن ليس حكماً إلهياً وإنما هو حكم بما أنزل الله على حسب اجتهاد الحاكم الإنسان فيه.. هو حكم إنساني يجتهد فيه الإنسان الحاكم فيصيب ويخطئ والإنسان ليس بمعصوم عن الخطأ في اجتهاده إذ العصمة لله وحده.

ووحدانية الألوهية في الاعتقاد كما يدعو إليها القرآن تحول دون عصمة أحد من البشر عدا الرسول ﷺ فيما كلفه الله بتبليغه للناس فالناس جميعاً متساوون في عدم العصمة وفي جواز الخطأ والصواب في اجتهاداتهم.

الإسلام في مجال السياسة :

.. ينصح القرآن في السياسة للدخلية من أجل تماسك الأمة وتعاون بعض أفرادها مع بعض بأن يؤثر المؤمنون في اللولاء والمودة بعضهم مع بعض.. وبأن يؤثروا بالولاء كذلك بعضهم مع بعض، فهم جميعاً متجانسون في رسالتهم ومسئولياتهم.

﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ (التوبة: من الآية ٧١) (أي هذا اللولاء على هذا النحو يجب أن يكون أمراً واقعاً يحدث عنه) ﴿ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: من الآية ٧١).

وفي الوقت ذاته ينهى عن أن يتخطى ولاء للمؤمنين والمؤمنات في الأمة غيرهم عوضاً عنهم، أي أنه ينهى عن أن يكون ولاء المؤمن في الأمة لغير المؤمن بدلاً من مؤمن مثله وكذلك ولاء المؤمنة بدلاً من مؤمنة مثلاً فيقول ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (آل عمران: من الآية ٢٨) (أي لا ينبغي أن يتخذ المؤمنون للكافرين أولياء بدلاً من المؤمنين) ﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُ ﴾ (آل عمران: من الآية ٢٨) (إلا في حال ولادة وهي لقاء للكافرين وتحديدهم للمؤمنين عندئذ يجوز إظهار المودة للكافرين ولكن ليس على حساب المؤمنين حتى لا يصيب المؤمنين لأهمهم) ﴿ وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ تَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴾ (آل عمران: من الآية ٢٨) فالنتيجة تدعو فقط إلى إظهار الصداقة للكافر ولكن ليس بدلاً من المؤمن على أية حال.

وبإن المطلوب لولا: عدم التجاوز بالولاء للمؤمنين والمؤمنات في الأمة إلى غيرهم بديلاً عنهم وثانيًا: أنه يجوز أن يكون للمؤمنين والمؤمنات في الأمة ولاء لغيرهم تقية فقط بجانب ما هو أصلاً للمؤمنين والمؤمنات من ولاء.

ولكي يفصل للقرآن مبدأ ((الولاء)) الذي هو مبدأ أساسي في سياسة الأمة الإسلامية ويرر أسباب ما يراه فيه يقول: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾ (المائدة: ٥٥ - ٥٦).

فالأية الأولى تحدد: من يكون له اللولاء والمودة وهم: الله ورسوله والمؤمنون الذين يباشرون العبادة والطاعة لله والأية الثانية تعد بنجاح التماسك في الأمة على أساس من مثل هذا اللولاء.

ثم يستطرد للقرآن مبرراً لما حددته هنا فيقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أََوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا نَادَيْتُم إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (المائدة: ٥٧-٥٨).

وهم أهل للكتاب والمشركون على السواء موضحاً أن منع المؤمنين والمؤمنات من أن يكون لهم لولاء لغيرهم يعود إلى استهزائهم بدين المؤمنين وهو دين الله فقد اعتاد للفریقان أن يسخروا من الصلاة عندما يؤذن لها وسخريتهم من دين المؤمنين على هذا النحو يعبر عن عدم احترامهم للمؤمنين وليس من حسن السياسة أن يكون الإنسان موالياً لو صاحب ود وصداقة لمن لا يحترمه ولمن يسيء إليه فيما يعتقد.

وكما ينهى القرآن عن أن يتجاوز المؤمنون والمؤمنات بولاتهم أو صدقتهم وودهم: يخونهم في الإيمان إلى غير المؤمنين من أهل للكتاب والمشرکین ممن اعتادوا لو ممن شأنهم أن يسخروا من المؤمنين ومن دينهم على السواء ينهى أيضاً عن أن يتخذ المؤمنون والمؤمنات: (خاصة) و(مستشارين) من غير المؤمنين فيقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَنَتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِّنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (ال عمران: ١١٨) بطانة من دونكم (خاصة من غير المؤمنين) لا يالونكم خبالاً (أي لا يقصرون فيما يورثكم الشر والفساد) ودوا ما عنتم (أي ما يشق عليكم) قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون. ﴿هَاتِئْتُمُ أَولَاءَ تُحِبُّوهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لُفُّوكُمْ قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَصَوْا عَلَيْكُمْ إِلَّا تَائِلٌ مِّنَ الْغَيْطِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (ال عمران: ١١٩).

﴿إِنْ تَمَسَّسْتُمْ حَسَنَةً تَسْؤُهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (ال عمران: ١٢٠).

وإذا كان القرآن يبرر ما يدعو إليه المؤمنين والمؤمنات من قبل من عدم الولاء لغيرهم بسبب سخرية هؤلاء لدين المؤمنين واستهزائهم بما يؤدونه من عبادة فإنه يبرر دعوته الثانية إلى المؤمنين بعدم اتخاذهم بطانة وخاصة ومستشارين:

١- بعدم تقصير هؤلاء من أهل الكتاب واللوثيين أو الماديين الملحدين - إذا ما أصبحوا بطانة للمؤمنين والمؤمنات فيما يسبب الأزمات والشر والفساد لهم ﴿لَا يَأْلُو تَكُمُ حَبَالًا﴾ (آل عمران: من الآية ١١٨).

٢- وبالرغبة في التفتيش عما يشق على نفوسهم ويسبب لهم اللعنت ﴿وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ﴾ (آل عمران: من الآية ١١٨).

٣- وبإنطواء نفوسهم على البغض والحقد ﴿قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ (آل عمران: من الآية ١١٨).

٤- والرغبة في الانتقام منهم ﴿وَإِذَا حُلُوا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَثَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ﴾ (آل عمران: من الآية ١١٩).

٥- وبأن نجاح المؤمنين بيسئتهم.. بينما يسعدهم إخفاقهم ﴿إِنْ تَمَسَّكْتُمْ حَسَنَةً تَسُونَهُمْ. وَإِنْ تَصِيبْتُمْ سَيِّئَةً يَفْرَحُوا بِهَا﴾ (آل عمران: من الآية ١٢٠) وقد بلور القرآن ما دعا إليه المؤمنين والمؤمنات في كتابه من مواقف في سياستهم من غيرهم على الأخص في قول الله تعالى ﴿تَلْقَوْنَ إِيَّاهُمْ بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾ (المتحنة: من الآية ١).

فمن عدا المؤمنين والمؤمنات من أهل الكتاب.. والملحدين للماديين أو المشركين هم في واقع أمرهم أعداء للمؤمنين.. وأعداء الله ﷻ لأنهم جميعًا يكفرون بالقرآن كآخر رسالة سماوية.

في مجال المال:

.. وفي مجال المال يوضح:

أن المال قوام الحياة في الأمة كلها.. وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (النساء: ٥) (أموالكم التي جعل الله لكم قياما)... ما يقدم للدليل على وجوب الحجر على أموال السفهاء - وهم الذين ينفقون المال في محرم - بسبب أن هذه الأموال وإن كانت

ملكاً خاصاً للسفهاء لكنها (العماد) في حياة الأمة كلها: (التي جعل الله لكم قياماً).

كما يوضح أن الملكية الخاصة للمال هي في واقع أمرها ملكية استخلاف وتقويض من الله جلت قدرته فإذا يقول الله سبحانه: ﴿ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ قَالِذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا هُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ (الحديد: ٧) ويأمر المالكين للمال بالإنفاق منه في سبيل المصلحة العامة في الأمة فعندما يأمرهم يأمر فيما يملكه هو أصلاً فليسوا هم المالكين على سبيل الحقيقة وإنما يدهم عليه يد الأمناء وللوكلاء وعليهم أن ينفذوا فيه ما يوصي الموكل أو المفوض.

وشأن المال في الاستخلاف كشأن الحكم والجاه فيه فكلاهما مستخلف فيه من الله عندما يقول: ﴿ وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَةِ قَوْمٍ ءَاخِرِينَ ﴾ (الأنعام: ١٣٣).

فالولاية العامة في الحكم هي ولاية استخلاف يجب على من يتولاها أن يطيع الله فيما أمر به أو نهى عنه.

وعلى أساس أن الملكية الخاصة للمال هي ملكية استخلاف من الله جل شأنه كانت منفعة المال - رغم ملكيته الخاصة - منفعة عامة يتمتع بمنفعته من يملك ومن لا يملك على السواء من يكون مالكا من الأحرار ومن لا يجوز له أن يملك المال كالأرقاء فملك الرقيق يدخل ملك سيده ولا يستقل به، فما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ تَجْحَدُونَ ﴾ (النحل: ٧١) فما الذين فضلوا (وهم الملاك الأثرياء) برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم (من الأرقاء) فهم فيه سواء (أي في منفعته سواء لأنهم لا يستوون في صلاحية الملك) يسوى بين الأثرياء الأحرار المالكين للمال وأرقائهم في الانتفاع بالمال فما يأخذه الرقيق من مال سيده نفقة عليه ليس في واقع الأمر من نصيب سيده كما يظن وإنما هو حقه في الانتفاع بالمال الذي هو تحت يد سيده عن طريق الاستخلاف عليه.

والإسلام بنظرته إلى المال:

- في أن ملكيته ملكية استخلاف.

- وفي أن ملكيته الخاصة تنكترن بمنفعته العامة.

يبرز اهتمام الإسلام بالمال في إنمائه وفي استخدامه وإنفاقه فهو أمر مرغوب في تحصيله والسعي إليه وعلى الأكل ليس أمراً يهرب منه المؤمن بالله إذ طالما أباح للولاء أو للمؤمنين ككل الحجر على السفينة بينهم لأن ماله من مال هو عماد الأمة، لا يكون عندئذ أمراً غير مرغوب فيه وفي الوقت ذاته استخدامه أو إنفاقه مشروط بالأوضاع التي يحددها القرآن الكريم وفي مقدمتها.

- وضع المنفعة العامة لأصحاب الحاجة ومصالح الأمة.

- ووضع عدم كُله بالباطل في أية صورة من صور الأكل بالباطل.

- ووضع تجنب الربا في إنمائه واستغلال حاجة الضعيف إلى المال.

وبهذه النظرة إلى المال يتفادى المجتمع المؤمن بالله للطغيان بالمال عن طريق الحرية في إنمائه وإنفاقه على نحو ما يوحى النظام الرأسمالي كما يتفادى التوكل في الإنماء والتسبب في الإنفاق على نحو ما يدعو النظام الماركسي.

في مجال الأسرة والمجتمع:

.. يذكر الله أن غاية للزوجية في خلقه (الأنعام والنبات) هي "التكاثر" وزيادة الكمية لمصلحة الإنسان أخيراً فيقول: ﴿ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنْ الْآتَعِمِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ ﴾ (الشورى: ١١)

.. أي خلق لكم من أنفسكم ومن الأنعام أصنافاً من الذكور والإناث يكثركم بجعلكم وجعلها أزواجاً.. كما يقول: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى ﴾ ﴿ كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَمَكُمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لَا يَسِّرُ لَأُولَى النَّهْيِ ﴾ (طه: ٥٣ - ٥٤).

ولكنه يذكر في غاية الزوجية في خلق الإنسان أمرين:

* زيادة العدد وكثرة الكمية عندما يقول القرآن الكريم: ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنَ وَحَفْدَةٍ وَرَزَقَكُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ ﴾ (النحل: ٧٢)

* والأمر الثاني أمر نوعي يتحقق في السكنى والمودة والرحمة فيما يذكره في قول الله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنْ فِي ذَلِكَ لَا يَسِّرُ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الروم: ٢١).

زيادة الكم والتكثير في العدد هدف للزوجية المشترك في خلق الأنواع الثلاثة: الأنعام.. والنبات.. والإنسان ولكن الإنسان يتميز بهدف آخر نوعي وراء الكم والعدد وهو تحقيق الاطمئنان والسكنى والمودة والرحمة وهي من القوي للضعيف. وتحقيق هذه الغاية الثلاثية يكون بتكوين الأسرة فالمجتمع والأسرة هي النواة الأولى والمجتمع هو المركب من الأسر فإذا لم تقم الأسرة أي إذا لم يتحقق الهدف النوعي للزوجية في خلق الإنسان من السكنى والمودة والرحمة في الأسرة وظلت عند العدد وحده.. عند النمو والكثرة العددية فقط يكون الإنسان قد اخفق في تحقيق الميزة التي يتميز بها عن الأنعام والنبات كغاية ثانية للزوجية بين الذكورة والأنوثة في خلقه.

والشيء الذي يعوق تحقيق هذه الميزة في الأسرة ثم في المجتمع هو (الفردية) أو بقاء الأنانية في الأفراد إذ الأنانية تحافظ على استقلال الذات فلا تمكنها من أن تتعطف على ذات أخرى في الأسرة أو في المجتمع والسكنى والاطمئنان بين فرد وآخر نتيجة انعطاف أحدهما على الآخر وكذلك للمودة والرحمة.

الإسلام في جميع جوانب الحياة للإنسان:

.. وبما عرضناه هنا من مبادئ الإسلام كما تذكر آيات القرآن الكريم نجد أن الإسلام نظام شامل لحياة الإنسان ومترابط في مبادئه وفي تطبيقه لا يقبل التجزئة بحال، وقصر التطبيق على جانب مثلا في حياة الإنسان أو على جانبين فأكثر من جوانب هذه الحياة دون باقي الجوانب الأخرى معناه إفساح مكان لهوى الإنسان بجانب ما يطبق من مبادئ القرآن وشتان بين هوى الإنسان ووحى الله.

إن إخلاء مكان لهوى الإنسان في حكم الإنسان المسلم في مجتمع إسلامي بجانب تطبيق مجموعة من مبادئ القرآن في جانب أو في عدة جوانب من حياة الإنسان هو كفر ببعض الكتاب وهو القرآن فيما أفسح فيه المجال للهوى وإيمان ببعضه الآخر فيما يطبق فيه القرآن فلو قصر تطبيق القرآن على أداء العبادات أو كما يقال على حياة المسجد وأبعد عن مجالات الشؤون السياسية.. والاقتصادية.. والاجتماعية مثلا كان إبعاد القرآن عن مجالات الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية كفر بمبادئ القرآن في هذه المجالات وكان حكم الإنسان المسلم في المجتمع الإسلامي يخضع للهوى أو للشيطان في المجالات التي يبعد فيها القرآن وهي هنا المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (المائدة: ٤٩) أنزل

الله (أي في جميع مجالات الحياة الإنسانية) ولا تتبع أهواءهم (في جانب لو في أكثر منها) .. إلى أن يقول: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَبَلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا يَقُومَ يُوقِنُونَ ﴾ (المائدة: ٥٠) (وهو حكم الأهواء) ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون (وليس هناك حكم أفضل ولا أحسن من الحكم بما أنزل الله).

وارتباط هوى الإنسان بالشيطان هو لارتباط وثيق فحكم للهوى هو حكم للشيطان وحكم للشيطان هو لتباع الإنسان مسيل للهوى والجامع بين الأمرين هو تسلط للرغبات وللشهوات يقول الله تعالى: ﴿ وَأَنزَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبِعْهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ (الأعراف: ١٧٥) (أي هدايتنا) فانسلخ منها فاتبعه للشيطان فكان من الفاسقين ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلْيَكُنْهُ أَقْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوْنَهُ ﴾ (الأعراف: من الآية ١٧٦) (لسمونا به عن طريق هداية الله) ولكنه أخذ إلى الأرض ولتبع هواه فاتباعه هواه جاء على إثر قبوله غواية للشيطان وغواية للشيطان لذا أبعد القرآن عن حياة الإنسان.

رأي الدكتور يوسف القرضاوي

(إمام الاعتدال في العالم الإسلامي)

لا تنف أهمية رأي الدكتور القرضاوي في كونه أحد أهم الفقهاء في العالم فقط ولكن بوجه خاص لكونه يوصف بأنه إمام تيار الاعتدال والمعتدلين في هذا العصر فلننظر ماذا يقول رجل الاعتدال عن العلمانية في كتابيه (الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه - الإسلام في مواجهة التطرف العلماني):

للعلمانية كما يصفها الباحثون وكما هي في الواقع بالنسبة لموقفها من الدين قسمان

١- علمانية محايدة

٢- علمانية غير محايدة

فالأولى (هي للعلمانية الليبرالية التي تتماها دول أوروبا الغربية وأمريكا) ومن يطلق عليهم للعالم الحر ويفترض فيها أن تتبنى الحريات وحقوق الإنسان بصفة عامة ومنها الحرية الدينية وحق الإنسان في الالتزام بدينه.

ورأيي: أن العلمانية لا يمكن أن تكون محايدة مع الدين لأن عزل الدين عن حياة المجتمع أو تفريغ حياته من الدين ليس موقفًا حياديًا، إنه موقف ضد الدين أنه يقوم على اتهام الدين بأنه ضرر بالحياة وخطر عليها فيجب إبعاده عن توجيه الحياة وتأثيره فيها ويجب أن تبنى الحياة في تشريعها وتعليمها وثقافتها وإعلامها وتقاليدها بعيدًا عنه ومثل هذا الموقف لا يعتبر حياديًا بل هو حكم يدين الدين ويجرمه ويقضي بعزلته.

كل ما يقال: إن هذه العلمانية أخف وطأة من العلمانية الأخرى فهذه لا توالي للدين كما لا تعاديه بصراحة أو عنف ومعنى هذا أن للفرد يمكن إلى حد ما أن يمارس شعائره ويؤدي فرائضه الدينية الشخصية في ظل سلطاتها ويمكن أن تبقى للمساجد والكنائس والمعابد لأصحاب الديانات المختلفة يتعبدون بها.

والعلمانية الأخرى: هي العلمانية الماركسية التي تبنتها روسيا الشيوعية والاتحاد السوفيتي ومن دار في فلكه فهذه لا تقف موقفاً محايداً من الدين بل هي تعانده وتطارده ولا تسمح له بالإخاء ولو دخل المسجد أو الكنيسة لأنها تعتبر الدين عدواً لها نقيضاً لفكرتها؛ فلذا لا تكتفي بعزل الدين عن الدولة وعن الحياة بل تريد للقضاء عليه نهائياً التراب عليه بأن تهيل وقد تحزو بعض العلمانيات التي تزعم أنها ليبرالية أو ديمقراطية حنو للعلمانية الماركسية في معاداة الدين ومقاومة دعاته وخلق فكرته وسلبين ذلك فيما بعد، وقد قسم للعلمانية تقسيماً آخر فهناك علمانية جزئية وعلمانية شاملة وهو تقسيم صديقنا الدكتور عبد الوهاب المسيري للمتخصص في هذا الموضوع.

العلمانية مناقضة للإسلام:

العلمانية - بالمفهوم الذي شرحناه لا تقف من الإسلام موقفاً محايداً ولا يمكن أن تكون محايدة كما زعم بعض العلمانيين العرب فهذا بالنسبة للإسلام مستحيل وإن كان بعضها قد يكون أخف من بعض.

إن الإسلام يواجهها بشموله بكل جوانب الحياة الإنسانية مادية ومعنوية فردية واجتماعية وهي لا تسلم له بهذا الشمول فلا مفر من الصدام بينهما، إن النصرانية قد تقبل قسمة الحياة وشطر الإنسان شطرين شطر للدين وشطر للدولة أو بتعبير الإنجيل شطر الله وشطر لقيصر فتعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله، أما الإسلام فيرى أن الحياة واحدة لا تتجزأ وأن الإنسان كياناً واحداً لا ينفصل ويرى أن الله هو رب الحياة كلها ورب الإنسان كله فلا يقبل قيصر شريكاً لله فله ما في السموات وما في الأرض ومن في السموات ومن في الأرض وقيصر ومال قيصر كله لله فلا يجوز أن يستولى على جزء من الحياة ويوجهها بعيداً عن هدى الله الذي لا إله إلا هو وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو مالك كل شيء وهو على كل شيء قدير.

إن الإسلام يأبى ألا أن يوجه الحياة كلها بأحكامه ووصاياه وأن يصبغها بصبغته وهي صبغة الله ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً ﴾ (البقرة: من الآية ١٣٨) ويضفي عليها من روحه الصافية وهي روح ربانية الغاية أخلاقية المنزع إنسانية الموضوع ولا يقبل الإسلام إلا أن يصحب الإنسان بتوجيهه وتشريعه في رحلة الحياة منذ أن يولد وإلى أن يموت بل قبل أن يولد وبعد أن يموت.

ولا يرضى الإسلام أن يكون في الحياة فضلة لا عمدة وأن يكون له منها الهامش لا الصلب وأن يكون لغيره للقيادة وعليه الطاعة والاتباع.

إن طبيعة الإسلام أن يكون قائداً لا مقوداً وسيداً لا مسوداً لأنه كلمة الله وكلمة الله هي العليا؛ ولذلك فهو يعلو ولا يعلى عليه.

والعلمانية تريد من الإسلام أن يكون تابعاً لها ياتمر بأمرها وينتهي بنهيها لا أن يأخذ موقعه الطبيعي والمنطقي والتاريخي أمراً ناهياً حاكماً هادياً.

إنها تباركه وترضى عنه إذا بقي محصوراً في الموالد والمآثم في دنيا الدراويش والمجاذيب في عالم الخرافة والأساطير أما أن يتحرك ويحرك ويوجه للشباب ويقود الجماهير ويفجر للطاقات ويضيء العقول ويلهب المشاعر ويضع الأبطال ويضبط مسيرة المجتمع بالحق ويقيم بين الناس الموازين بالقسط ويوجه للتشريع والثقافة والتربية والإعلام ويعلم الناس أن يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقاوم الانحراف والفساد فهذا ما لا ترضى عنه العلمانية بحال من الأحوال.

تريد العلمانية من الإسلام أن يقنع بركن أو زاوية له في بعض جوانب الحياة لا يتجاوزها ولا يتعداها وهذا تفضل منها عليه لأن الأصل أن تكون الحياة كلها لها بلا مزاحم أو شريك.

فعلى الإسلام أن يقنع (بالحديث الديني في الإذاعة أو في التلغاف وأن يقنع بالصحيفة الدينية في الصحيفة يوم الجمعة وإلخ...) عليه أن يقنع بذلك ولا يمد بعينه إلى ما هو أكثر من ذلك بل عليه أن يزجي من الشكر لأجزله للعلمانية التي أتاحت له أن يطل برأسه من تلك للنوافذ أو تلك للزوايا.

والإسلام بطبيعته يرفض أن يكون له مجرد ركن في الحياة وهو موجه الحياة وصانعها يرفض أن يكون مجرد ضيف على العلمانية وهو صاحب الدار من هنا يصطدم الإسلام بالعلمانية ولا بد أن يصطدم بها في كل شعبة من شعب تعاليمه الأربعة للرئيسية العقائد والعبادات والأخلاق والتشريع.

الاشترك بين الإسلام والعلمانية في العقلانية

لا ينفي التناقض بينهما

لؤل ما نريد الإشارة إليه في هذا الصدد أن وجود التناقض بين شيئين لا ينفي وجود الكثير من المشتركات بينهما كما قد يتها للعولم من الناس وهي للثغرة التي ينفذ منها العلمانيون لإضلال الجماهير حيث يقولون لهم بما أن الإسلام دين العقلانية إذن لا يوجد تناقض بينه وبين العلمانية التي تجعل من العقل مرجعيتها.

فالليل والنهار يشتركان في دوران الأرض حول نفسها، للءاء وللءواء يشتركان في السم، والذكر والأنثى يشتركان في أغلب المكونات البيولوجية، وهكذا. وللتناقض في القضية التي نحن بصددها يتعلق في الأساس بتحديد للمرجعية للنهاية.

ففي الإسلام يوجد تسليم بالالتزم بالنصوص للقطعية لقديستها. أما في العلمانية فلا يوجد تسليم بأي شيء وإنما كل للتصورات والمفاهيم والقيم والأحكام تخضع لحكم العقل على الإطلاق أما المشترك في جانب العقلانية هنا وهناك فهو في العلمانية مطلق أما في الإسلام فهو ذو أطر وحدود يمكن شرحها كالآتي:

مرحلة ما يسبق الإيمان في الإسلام.

من الطبيعي أن تكون عملية الإيمان بأي دين من للديانات أو فلسفة من للفلسفات اعتمادًا على العقل في الأساس ولكن هذا لا يعني العكس أي أنه ليست كل الأديان وللفلسفات تعتمد على العقل في إيمان الناس بها فالكثير من للديانات بالذات تعتمد على الشعور في إيمان الناس وتبرز للمسيحية وبعض للديانات للهندية كالمندوسية في هذا الصدد.

ولكن بالنسبة للإسلام فإنه يؤسس الإيمان به اعتمادًا على العقل بالذات ومن ثم فهو يقدم البراهين العقلية تلو البراهين في التلليل على وجود الله ووحدانيته وصدق رسالة الرسول محمد ﷺ.

﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ ﴾ (الطور: ٣٥)
 ﴿ إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ أَلْيَلِ وَالنَّهَارِ لَا يَسْتَرِ لَوْ لِيَ الْآلَتِيبِ ﴾
 (آل عمران: ١٩٠)
 ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَتَّهٗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ
 يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الحجّة: ١٣)

ومع ذلك فإن الإسلام يشير إلى أن للعقل عرضة لاتباع الهوى ومن ثم الوقوع في الضلال وهذا أمر يدركه العقل الفلسفي للتجريبي مرارًا وتكرارًا لأن غرض النفس كثيرًا ما يلهي للعقل عن الحكم الصحيح، إذن فالإيمان يحتاج مع إعمال العقل إلى إخلاص القلب أيضًا.

ما بعد مرحلة الإيمان:

أبسط الأشياء التي تقتضيها مرحلة الإيمان أن يتم التسليم بالمقررات التي يحددها هذا الإيمان ذاته وإن كان هذا الذي نقوله لا يخرج عن حدود البديهية التي تقتضيها صحة العقول ولكن ماذا نفعل إذا كانت التواءات للعلمانيين تضطرننا لإثبات صحة البديهية نفسها، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

فأنت إذا سلمت بأن مبنى ما هو عبارة عن مدرسة فكيف لا تسلم عندئذ أن بها فصولًا ومدرسين وتلاميذ، وإذا سلمت أن دولة ما بها حكومة فكيف لا تسلم أن بها وزارات وقوانين وموظفين وجمهورًا فكيف إذا سلمنا بصحة الإسلام وأمانا به لا نسلم بعد ذلك بصحة للشرائع التي يقررها؟!

يقول تعالى: ﴿ مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ (الأنعام: من الآية ٣٨)
 ويقول أيضًا: ﴿ إِنْ كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (النور: ٥١)
 ويقول أيضًا: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ (الأحزاب: ٣٦)

ويقول أيضًا: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥)

إنّ مقتضى إعمال العقل بعد الإيمان بالإسلام هو التسليم بصحة أحكامه وليس البحث فيه عن أحكام أخرى وتقديمها على هذه الأحكام.

ومع ذلك فللعقل في الإسلام دور آخر بعد التسليم بأحكامه وهو فهم هذه الأحكام ﴿كَذَلِكَ نَفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الروم: من الآية ٢٨) والبحث عن شروط تطبيقها في الواقع والفصل بين الثابت منها والمتغير واستخلاص المتجدد من تلك المتغيرات والذي يتطلبه تغير الواقع بما يتوافق مع تلك الثوابت فهذه العمليات العقلية المكثفة التي يجسدها علم أصول الفقه الذي تمثل أحد المحاور الأساسية للفكر الفلسفي في الإسلام.

النظر في الكون أو الفلسفة التأملية في الإسلام

الاستدلال على وحدانية الله

إن النظر والتفكير في الكون بوجه عام أمر من أوامر الله في قرآنه كما ذكرنا مرارًا وتكرارًا ولكن ما دمنا نتحدث هنا عن مجالات التفكير العقلي في الإسلام فلا بد أن نذكر بشيء من الشرح مدى عمق هذه المجالات حتى نتبين من خلالها القيمة للعظمى لدور العقل في الإسلام.

أول هذه الأشياء أن الإسلام يأمر الناس جميعًا بأن ينظروا في الكون وهو على ثقة كاملة بأنهم سيجدون في كل ما فيه دلائل على وحدانية الله.

﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾ (الأعراف: من الآية ١٨٥) ولكنه في نفس الوقت يرشدهم إلى الإخلاص في هذا النظر ودفع أهواء النفس حتى يلتمسوا دلائل الحق.

﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ هُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَلَيْتَ لَوْ لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (الحج: ٤٦) فبحسب منظور الإسلام فإن المشكلة تتعلق بالنظر العقلي بل إنه يقرر بكل حسم أن طريق العلم والنظر العقلي يؤدي إلى الإيمان لا محالة ومن ثم فهو يأمر باتباع هذا الطريق على الدوام ولكن المشكلة تقع أساسًا في اتباع الأهواء ﴿ فَلَيْتَ لَوْ لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ فإذا بحثت في الواقع تجد أن أغلب العلماء من المؤمنين ((إنما يخشى الله من عباده العلماء)) فإذا وجدت من بعض العلماء إلحادًا بالله فإن الأمر من حيث منظور الإسلام يعود إلى أهوائهم وليس إلى علمهم.

بل إن الإسلام يدعو إلى استمرار هذه العملية الجدلية في النظر إلى الكون حتى بالنسبة إلى المؤمنين أنفسهم وهو على ثقة كاملة بأنها ستزيد المؤمنين إيمانًا على إيمانهم ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِمُتَوَقِّينَ ﴾ ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذريات: ٢١).

دعوة الإسلام إلى التماس السنن الكونية :

يقول الله تعالى ﴿ سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴾ (الاسراء: ٧٧) ويقول أيضاً: ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ (الفتح: ٢٣) أي أن الإسلام يقرر أن هناك سننا تحكم حركة الكون التاريخية وليس للمادية فقط والإسلام يدعو العقول إلى التماس المزيد من هذه السنن الأخرى بالنظر في تاريخ الأمم ﴿ أَوْلَمْ يَسْمُرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ (الروم: من الآية ٩).

وقد يكون للقرآن الكريم هو أول كتاب في الكون يدعو إلى علم الآثار بمثل هذه الصورة ومع ذلك تستوقفني هنا آية تحدد إمكانية دعوة العالم أجمع إلى التأمل في المعنى الذي تعنيه؛ هذه الآية هي: ﴿ قُلْ سَمُرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ (الأنعام: ١١).

إن الإنسان ليفكر أمام هذه الآية؛ ما الذي كان من الممكن أن يفهمه منها للناس منذ أربعة عشر قرناً فما علاقة السير في الأرض بمعرفة كيف بدأ الخلق وهو ما تم في غيب بدء للزمان.

ولكن المطلعين على العلوم الحديثة يعلمون الآن مدى هذه العلاقة الوثيقة بين الأمرين ولعلمهم يقفون مندحشين أمام ما قررته هذه الآية منذ أربعة عشر قرناً.

دور العقل مع العلوم الطبيعية:

حياد الإسلام مع العلوم الطبيعية أمر لا شك فيه، ومناطق ذلك حديث الرسول ﷺ: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، ولكننا سنخصص لهذا شروحا طويلة بعد ذلك. وما ذكرته حتى الآن هو بعض من مجالات العمل العقلي في الإسلام. ونظراً لطول الموضوع وتشعباته التي يضيق المجال عنها هنا، سوف نلخصه كالتالي:

دور العقل في كل من الإسلام والعلمانية

الموضوع	الإسلام	العلمانية
الموقف من اللبدييات	يسلم بصدقها	فإن التيارات للغالبية الآن كالبراجماتية والمبعد حدثية والمبعد بنوية تشكك في اللبدييات
التصديق بأسس العقائد المطلقة	يترك الأمر للعقل بشكل مطلق مع إخلاص القلب	فترفض التصديق بالعقائد بشكل مطلق وإنما يتم تصور الممكن منها عقلانياً بشكل متغير نسبي
المرجعية النهائية في تلقي العقائد والمفاهيم والقيم والأحكام	يعمل بالنصوص الثابتة عن الله والرسول مع النظر للعقلي في فهمها وضبط علاقتها الارتباطية بالواقع	فتتعامل مع العقل وخبراته بشكل مطلق
الموقف من العلوم الطبيعية (فيزياء وكيمياء وأحياء...الخ)	محاي	محاي
الغاية من العلوم الطبيعية	الارتقاء إلى الله معرفياً وتحقيق الحياة الطيبة بشرياً	فتجعلها في الغالب لتراكم للمادي وفي الأقل محاولة للتصوير
الموقف من الأخلاق	ثابت بحسب مقررات النصوص	رؤية عقلية نسبية بحسب متغيرات الواقع
النظر إلى النفس الإنسانية	يقسمها إلى جانب روحي تحكمه رؤية عقائدية وجانب بيولوجي وفسيولوجي واجتماعي يخضع للتحليل العلمي والنظر العقلي	النفس الإنسانية منتج بيولوجي وفسيولوجي واجتماعي يخضع للتحليل العلمي مع الإقرار بضعف جدوى النتائج

هل يتعارض الإعجاز العلمي للقرآن الكريم

مع القول بحيادية الإسلام مع العلوم الطبيعية

لعل يعترضنا البعض عند حديثنا عن حياد الإسلام العلمي ودعوته إلى المنهج التجريبي في العلوم والطبيعة بأن موضوع الإعجاز العلمي للقرآن الكريم يتعارض مع ذلك الحياد لأن الحديث عن هذا الإعجاز يعني أن للإسلام بعض الأحكام المسبقة بالنسبة للحقائق الطبيعية ومن ثم فإن هذا يتعارض مع حرية البحث العلمي.

وما نقوله هنا إن الفكر الإسلامي في عصور ازدهاره القديمة كان مبدعاً وحاسماً في الكثير من القضايا التي قد تصيب العقول المعاصرة بالبلبله والحيرة وأزعم أن هذا الفكر على مختلف جوانبه ما زال متقدماً تقدماً بالغاً على مختلف جوانب الفكر الإسلامي المعاصر وأن كثير من هذه الجوانب تحتاج إلى فاعلية الإبداع في التطبيق أكثر مما تحتاج إليها في التجديد والتطوير وأبرز ما يشار إليه في هذا السياق هو ما أحرزه هذا الفكر من تجديد وإبداع في علم أصول الفقه.

نعود إلى موضوعنا فنجد أنه على الرغم من تسليمنا بأن موضوع إعجاز القرآن المقصود في الآية ﴿ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ هو الإعجاز الشامل في كل الأمور وكل العلوم بما في ذلك العقائد والأخلاق والتشريع والعلوم التطبيقية أيضاً وهو الأمر الذي تولاه بالشرح العلامة وحيد الدين خان في كتابه (الإسلام يتحدى) إلا أن المسألة تتخذ عدة مستويات. المستوى المباشر من المسألة هو ما كان يمكن أن يدركه العرب المواجهون بالتحدي في عصر نزول الوحي بوجه خاص ومن ثم فإن ما كان يدركه هؤلاء هو أن المقصود بهذا التحدي هو للتحدي البلاغي على وجه الخصوص وما يؤيد ذلك هو للتمييز البالغ للعرب واللغة العربية في هذا الجانب والذين يغرم الرشادة والإجمال في بعض اللغات الغربية تعميمهم الفتنة عن إدراك أن رحابة اللغة العربية وتعدد مرادفاتها غير المتطابق تعبر عن مدى تميز هذه اللغة في القدرة على التعبير عن شتى خواطر فكر

ومشاعر النفس الإنسانية بعكس اللغات التي يتحدثون عن رشادتها لأن تلك الرشادة تعني في النهاية الاختزال للعام لطرائق الفكر والمشاعر، ومن ناحية أخرى فإن الذي يكشف عظمة هذا الإعجاز البلاغي للقرآن هو أنه يأتي في هذه اللغة الرحيبة ليختار من بين مرادفاتها العديدة هذا النسق اللغوي للفريد الذي عجز للغرب في تاريخ عصورهم عن الإتيان بمثله والذي أسميه (بنهر الصخور) قاصداً بكلمة نهر تلك العذوبة المتدفقة في سلاسة رائعة وكأنها نهر من الأنهار وكلمة صخور هو أن كلمة من كلمات هذا النهر بالغة الإعجاز والصلابة في مكانها وكأنها صخرة من الصخور.

يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابه (دلائل الإعجاز) عن هذا الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم: (أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها، ومجاري ألفاظها، ومواقعها، وفي مضرب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وتببيه، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كل حجة برهان، وصفة وتبيين، وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشرًا عشرًا، وآية آية، فلم يبلغ في الجميع كلمة ينبو بها مكانها ولفظة ينقل شأنها أو يرى غيرها أصلح هناك أو أشبه أو أخرى أو أخلق بل وجدوا اتساقًا بهر العقول وأعجز الجمهور ونظامًا والتأما، واتقانًا وإحكامًا لم يدع في نفس بليغ منهم ولو حك بنفوخه السماء موضع طمع حتى خرست الألسن عن أن تدعي وتقول وخزيت القروم فلم تملك أن تصول)^(١).

أما الإعجاز فيما يتعلق بالأمور العقائدية والإنسانية والتشريعية فذلك نسلم به تمامًا لأنه يدخل في مقتضى إيماننا بالإسلام ذاته.

بقي أمر الإعجاز فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية وهي تدخل في ما كان يسميه حكماء المسلمين بالدليل العقلي وهنا يمكن أن نطبق قواعد هؤلاء فيما يتعلق بتعارض الدليل السمعي (والمقصود به المأخوذ من النصوص) والدليل العقلي (ويدخل فيه عندهم دلائل الحس والتجربة) والتي حددها الإمام ابن تيمية في التالي:

"إن كان أحد الدليلين قطعياً دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء سواء كان هو السمعي أو العقلي فإنه للظن الذي لا يدفع لليقين. ولما إن كانا جميعاً ظنيين فإنه يثار إلى

(١) دلائل الإعجاز: ص ٣٩.

طلب ترجيح أحدهما فأيهما ترجح كان هو المقدم سواء أكان سمعياً أو عقلياً^(١).

والدليل القطعي هو الدليل القطعي الثبوت القطعي للدلالة. والقطعي الثبوت هو القرآن الكريم والحديث المتواتر، أما القطعي للدلالة هو أن يكون نصاً في المسألة أي أن يكون ظاهر الدلالة ظهوراً مباشراً لا مجال للشك فيه.

وعلى هذا الأساس فإن القضايا العلمية التي جاءت بها الدلائل القطعية هي قضايا محدودة تم حسم أمرها بالموافقة من ناحية العلوم الطبيعية ومن أهم هذه القضايا العلمية قضية كروية الأرض.

وحقاً إن موضوع كروية الأرض لم يكن غائباً عن علوم الأولين حتى عصر القرآن الكريم ولكن يبقى إعجاز القرآن في أنه حسم الخلاف حولها وقال بكروية الأرض في عدد من آياته.

إن أحداً من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم عليه السلام لم ينكروا تكوير الأرض ولا يحفظ لأحد منهم في دفعه كلمة بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها قال الله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾.

وهذا أوضح بيان في تكوير بعضها على بعض مأخوذ من كور العمامة وهو إدارتها وهذا نص على تكوير الأرض ودوران الشمس كذلك وهي التي منها يكون ضوء النهار بإشرافها وظلمة الليل بمغيبها وهي آية النهار بنص القرآن قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾.

وَمَا عَلِمْتَ مَنْ قَالَ إِنِّهَا غَيْرُ مُسْتَدِيرَةٍ - وَجَزَمَ بِذَلِكَ - إِلَّا مَنْ لَا يُؤْتِيهِ لَهْ مِنْ الْجَهَالِ.

وَمِنْ الأدلة عَلَى ذَلِكَ قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾.

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾.

قال ابن عباس وغيره من السلف: في فلكة مثل فلانة للمغزل، وهذا صريح بالاستدارة والدوران وأصل ذلك: أن "الفلك" في اللغة هو الشيء المستدير يقال فلان فلان

(١) دره للتعارض بين العقل والسمع.

نُذِي الْجَارِيَةِ إِذَا اسْتَدَارَ وَيَقَالُ لِفَلَكَةِ الْمِغْزَلِ الْمُسْتَدِيرَةِ فَلَكَةً ؛ لاسْتِدَارَتِهَا.

قال الشيخ عاصم القريوتي حفظه الله: ((يثبت للشيخ - أي: ابن باز - رحمه الله ويقرر كروية الأرض، كغيره من علماء الإسلام، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع على ذلك في عدة كتب منها "العرشية" و"ردّ تعارض النقل والعقل" (٦/ ٣٣٩)، وانظر "رسالة في الهلال" من "مجموع الفتاوى" (٢٥/ ١٩٥)، ونقل الإجماع ابن كثير في "البداية والنهاية" كما في "آفاق الهداية" (١/ ١٧٣).

قال النيسابوري: (قال حكماء الإسلام: قد ثبت بالدلائل لليقينية أن الأرض كروية^(١)) ومن للعجب أنه اقترى على الشيخ ابن باز - رحمه الله - في حياته بأنه ينكر كروية الأرض.

والشيخ موافق لعلماء الإسلام في هذه المسألة.

ولقد سألته (الكلام يعود للأستاذ عبد الرحيم لشریف) عام ١٣٩٥ هـ - تقريناً لو ١٣٩٤ هـ عن هذه المسألة وأن له كتاباً زعموا أنه له باسم "الباز المنقض على من قال بكروية الأرض": فعجب من ذلك، وسخر من هذا الاقتراء كوكبة من أئمة الهدى ومصابيح الدجى ص ١٦٧.

كما قال الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله: ((... أما ما نشرته عني مجلة "السياسة" نقلاً عن للبيان الذي كتبه كتاب وأدباء للتجمع التقدمي في مصر من: إنكاري هبوط الإنسان على سطح القمر وتكفير من قال بذلك! أو قال إن الأرض كروية، أو تدور: فهو كذب بحت!! لا أساس له من الصحة، وقد يكون للناقل لم يعتمد الكذب ولكن لم يثبت في النقل.

ومقالي مطبوع ومنشور وقد أوضحت فيه الرد على من أنكر هبوط الإنسان على سطح القمر، أو كفر من صدق بذلك، وبيّنت أن الواجب على من لا علم لديه التوقف وعدم التصديق بذلك، وبيّنت أن الواجب على من علم لديه التوقف وعدم التصديق والتكذيب حتى يحصل له من المعلومات ما يقتضي ذلك.

كما أنني قد أثبت في المقال فيما نقلته عن العلامة ابن القيم رحمه الله ما يدل على

(١) تفسير النيسابوري: ج ٥ ص ٢٠٨.

إثبات كروية الأرض.)) مجموع فتاوى ومقالات الشيخ ابن باز (٩/ ٢٢٨) (١).

ولا بد أن يشار هنا أن الكثير من الآيات القرآنية الكونية وقف أمامها المفسرون في حيرة واندھاش حتى جاءت الاكتشافات العلمية الحديثة فقدمت تفسيراً واضحاً لها فكان ذلك بمثابة شهادات علمية بالغة في إعجاز القرآن رغم وضوح حياد مثل هذه الآيات أمام البحث العلمي.

أما غالب مسائل الإعجاز العلمي في القرآن الكريم تحديداً فهي إن كانت قطعية الثبوت ولكنها ليست قطعية للدلالة لأن الدلالة البلاغية لهذه الآيات هي مصدر الإعجاز الأساسي بحسب ما تقتضيه أقصى درجات الوعي والعلم للمعاصرين لنزول القرآن، وتبقى الدلالة العلمية بعد ذلك دلالة ظنية هذا فيما ليس نص في المسألة كالحقول بكروية الأرض كما ذكرنا من قبل.

وعلى هذا فإن القضايا التي جاءت في القرآن الكريم التي تدخل في إطار الدليل الظني لا تمثل عائقاً أمام البحث العلمي الحر ولا تنفي بأية حال القول بحياد الإسلام أمام قضايا العلوم الطبيعية لأنه على فرض إن قام تعارض بين هذه الدلالة الظنية مع حقيقة علمية محسومة قدمت هذه الحقيقة على هذه الدلالة الظنية.

أما إذا عارضت هذه الدلالة الظنية نظرية علمية ظنية فعند ذلك يطبق كلام ابن تيمية "وأما إن كانا جميعاً ظنيين فإنه يثار إلى طلب ترجيح أحدهما فأيهما ترجح كان هو المقدم سواء كان سمعياً أم عقلياً".

(١) المنقولات عن ابن تيمية وابن حزم وللنيسابوري وابن باز نقلاً عن الأستاذ عبد الرحيم شريف- علماء الإسلام يجمعون على كروية الأرض- موقع موسوعة الإعجاز العلمي.

جنور العلمانية

لماذا اختص الفكر الإغريقى

بالطريقة العلمانية فى التفكير؟

قلت فيما سبق العلمانية عندنا هي:

الاقتصار على العقل البشرى وخبراته في إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة. والذي يعنيه هذا التعريف هو إقصاء أى مصادر أخرى غير العقل وخبراته في إدراك حقائق الأمور، والطريقة التى يجب انتهاجها فى الحياة التى نعيشها. فكل مايتعلق بالإجابة عن الأسئلة المصيرية للنفس الإنسانية مثل:

لماذا جننا؟

وإلى أين نمضى؟

وهل الله موجود أم غير موجود؟

وهل لهذه الحياة هدف وغاية؟

وما الذى يجب علينا أن نفعله فى هذه الحياة؟.

كل ذلك يجب الإجابة عليه من خلال للعقل وخبراته ومن ثم يتم إقصاء للمصادر الأخرى التى تجيب على ذلك مثل الأديان والأساطير والعدالت والتقاليد والموروثات الثقافية والحضارية للشعوب.

وهذا هو ما تم بالفعل فى نطاق للفكر الإغريقى على وجه الخصوص فلم يزعم الحكماء البارزون فى الحضارات الأخرى أنهم قد اعتمدوا على عقولهم فقط أو على الناتج العقلى الإنسانى بوجه عام فى إدراكهم للحقائق أو فى إرشاداتهم وتعاليمهم للناس. فلم يزعم زرادشت فى فارس أو جوتاما بوذا فى الهند أو كونفوشيوس فى الصين أنهم يأتون بحكمتهم من خلال الناتج الفكرى للعقل وخبراته ويقصون المصادر للمعرفة الأخرى التى تجيب عن ذلك.

فقد كانوا يرتكنون على الدين بوجه خاص فى استلهاهم حكمتهم بل وكثيراً ما كانوا يحددون مهمتهم فى التجديد وإبطال التحريف.

وقد يكون سقراط هو الاستثناء اليونانى الخاص الذى ينحى هذا المنحى بعيداً عن التوجه العلمانى لقومه كما سيبين بعد قليل.

أما الحكماء الأنبياء فلسنا بحاجة لبيان تناقض منحاهم المعرفى مع التوجه العلمانى

وقد علمنا عن طريق الدين أن الأنبياء مثل إبراهيم في العراق وغيرها وإسماعيل في بلاد العرب ويوسف وموسى في مصر عليهم السلام جميعاً قد قادوا شعوبهم إلى التوحيد والمعرفة من خلال الوحي قبل مجيء فلاسفة الإغريق بقرون عديدة فلم يزعم زرادشت (٦٢٨-٥٥١ قبل الميلاد) أنه أتى بحكمته كنتاج عقلى له أو لمن سبقوه، وإنما أعلن أنه يلبي نداء الله الذى دعاه منذ البداية^(١).

وتعاليم زرادشت التى وصلت إلينا فى سبعة عشر ترنيمة تكشف عن أن حماسه وحبه لله وحكمته كانت أموراً مذهلة:

فإنه عند زرادشت هو السيد المهيمن الحكيم خالق السموات والأرض وهو الأول والآخر، والزرادشتيون يحبون العالم ويؤمنون بأن الحياة تعلمنا أن الله هو الموجود الأعظم والأفضل والأسمى من حيث للفضيلة والاستقامة والخير والحياة فى العقيدة الزرادشتية صراع بين الخير والشر ينتصر فيها الخير فى النهاية.

وتوزن أفعال الإنسان بعد الموت بميزان فمن رجحت حسناته سيئاته تنتقل لى السماء، ومن رجحت سيئاته حسناته ذهب إلى الجحيم حيث ينال العقاب المناسب لجرائمه.

بل إن الدين الزرادشتى يحتم على أتباعه خمس صلوات بعدد أقسام اليوم الخمسة. وللزرادشتية تعاليم اجتماعية فعالة؛ فالعمل هو ملح الحياة لكن خلق الشخصية لا يعبر عنه فقط فيما يفعل للمرء، ولا بقول رجل أو امرأة بل بأفكارهم.

ولا بد للناس أن يقهروا بعقولهم الشكوك والرغبات السيئة وأن يقهروا الجشع بالرضا والغضب بالصفاء والسكينة والحسد بالصدقات والحاجة باليقظة والنزاع بالسلام والكذب بالصدق^(٢).

أما جوتاما بوذا الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد فقد أعلن موقفه قائلاً: "سمعت صوت بداخلى يقول بقوة: نعم فى الكون حقاً أيها الناسك. هناك حق لا ريب فيه، جاهد نفسك حتى تتأله"^(٣).

ولفظ بوذا نفسه يعنى الواحد المتيقظ وأعلن بوذا أنه ليس إلا واحداً من البوذات السابقين^(٤).

(١) جفرى بارندر - إلمعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص ١١٦.

(٢) المرجع السابق: ص ١٢١.

(٣) المرجع السابق ص ٢١٩ بالهامش.

(٤) فلسفة للشعوب الشرقية.

ويسجل التراث البوذي لسماء مالا يقل عن ٢٤ بونديا سبقوا بوذا جوتاما، وقد ظل فترة من الوقت يعمل جاهداً في السعى وراء الحقيقة الروحية من خلال منهج للزهد حتى اقترب كثيراً من الموت، ولكنه كما أخبر بعد ذلك بعد ليلة من الصراع الروحي أمكنه أن يتغلب على جميع العوامل الشريرة التي تربط الناس في رأى البوذية بهذا العالم للفانى الناقص وهكذا استيقظ بوذا ودخل في نطاق الوجود الأزلئ للمعالى (لاحظ أن الحقيقة هنا لا تأتى بطريقة تركمية كما هو حادث في التراث الفكرى العلمانى وإنما هى حالة يقظة). ثم كرس الفترة للزمانية من حياته للفانية لإعلان الحقيقة الأزلئية التي ليقتظتها^(١).

والشيطان دائماً يطارد بوذا لكنه ينتصر عليه دائماً. وكانت تعاليم بوذا توجه إلى كل الناس بغير استثناء سواء كانوا من علية للقوم أو من أرذلهم، وكان يتم التعبير عنها بالفاظ يسيرة المعنى حتى لأبسط الناس، وذلك على خلاف تعاليم البراهمة وغيرهم من فلاسفة الهند القديمة والقواعد الأخلاقية للخمس الأساسية فى البوذية" يمكن ترجمتها على الوجه التالى:

"أتعهد بالإحجام عن إلحاق أى أذى بالكائنات الحية وألا آخذ شيء لا يعطى لى وبأن أمتنع عن الممارسات الجنسية اللا أخلاقية وعن الكذب وتناول الخمر والمخدرات للتى تذهب للعقل"^(٢)

ويقال إن أول موعظة ألقاها بوذا عن الحقيقة الخالدة كانت فى الهواء الطلق تحت شجرة الزيتون^(٣).

وعلى الرغم من اللزعة العقلية لدى كونفوشيوس (٥١١-٤٧٩ ق.م) فإنه يرشد تلاميذه إلى دراسة كتاب "لوثائق التاريخة" وهو مجموعة من السجلات التى تتعلق أساساً بأسرة تشو الغربية (من أهم الأسر الحاكمة فى تاريخ الصين التى أرشد كونفوشيوس بحذو تقاليدها فى الحكم) وإن لم تكن مقصورة عليهم وكتاب الأغانى" الذى يحتوى ضمن أشياء أخرى على ترانيم شعائرية لملوك أسرة تشو الأول. وقد رأى كونفوشيوس فى إستعادة القيم والممارسات للمعروفة فى هذا العصر الذهبى للحكم

(١) جفرى بارندار - للمعتقدات الدينية لدى لشعوب ص ٢١٩.

(٢) للمرجع: السابق ص ٢٢٦

(٣) ويربط هؤلاء بين ذلك وبين الآية لكريمة ﴿وَالَّذِينَ وَالزَّيْتُونَ وَطُورِيبِينَ﴾ (التين: ١-٢) على لئس أن التين رمز لجوتامبوذا والزيتون رمز لعيسى عليه السلام وطور سينين لموسى وأن تقديم التين على الزيتون إشارة إلى أن ظهور بوذا كان قبل ظهور عيسى. راجع فى ذلك كله الأستاذ حمد عبد القادر فى كتابه "بوذا الأكبر" ص ٥٤ - ٥٧.

الإمبراطوري الصيني الإجابة الأساسية على مشكلات دولة المدينة ولجأ إلى نصوص الكتابين السابقين باعتبارهم سلطته المرجعية^(١).

ومع ذلك فقد كان سيء الظن جدًا بغالبية الأرستقراطيين الذين كان يقصدهم بقوله: ومن الصعب أن نتوقع أي شيء من أناس يمثلون من الطعام طوال اليوم في حين أنهم لا يستعملون عقولهم في أي سبيل على الإطلاق، بل إن المقامرين يفعلون شيئاً، وفي هذه المرتبة هم خير من هؤلاء للكسالى^(٢).

ولم يكتف كونفوشيوس بذلك بل غير استعمال كلمة نبيل ذاتها تمام التغيير "إن أكد أي رجل يمكن أن يكون نبيلًا بعيدًا عن الأنانية وعادلاً وشفيقاً، ومن ناحية أخرى أكد أنه لا يمكن اعتبار الإنسان نبيلًا على أساس المنبت لقد كان هذا وحده موضوع سلوك وشخصية"^(٣).

وعلى الرغم مما يقوله الرواة عن تجنب كونفوشيوس للمواضيع الدينية فإن "هناك فقرات عديدة يتحدث فيها كونفوشيوس عن السماء الإله الأساسي عند الصينيين ويبدو أنه أحس في الحقيقة بأنه قد عهدت إليه السماء شفاء علل العالم الصيني وكان لمله أن السماء لا ترضى له أن يخفق، وقد أضاف ذلك مرة عندما صاح يائسًا من أنه لم يكن هناك من أحد يفهمه:

"ولكن السماء تفهمني"^(٤).

هكذا نرى في النهاية أن كونفوشيوس على الرغم من عقلانية تعاليمه لم يعمل على إقصاء الدين والموروثات الثقافية من مصادره المعرفية وإن اختلفت توجهاته عن النظرة التقليدية لهما.

وسقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق م) كان يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية؛ وأن الله أقامه مؤدبًا عمومياً مجاناً يرتضي للفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة الإلهية^(٥).

(١) جفري بارندر - معتقدات الشعوب للتدعيم: ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٢) هـ.ج. كريل - الفكر الصيني: ص ٤٣.

(٣) المرجع السابق: ص ٤٥.

(٤) المرجع السابق: ص ٥٥.

(٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية (النهضة المصرية): ص ٥١.

واتهم أمام قضاء أثينا بأنه "لا ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب"^(١). وكانت من أهم تهمة أيضاً "ذلك الصوت الذي كان سقراط يقول: إنه يسمعه في نفسه ينهاها كلما اعتزم فعلاً ضاراً به وهو لا يدري ولأن يسميه بالروح الإلهي ولا ينسبه لإله معين أي من آلهة الإغريق".

وينبئ سقراط المحكمة "بأن الواجب يقضي عليه بأن يلبي الأمر الإلهي بالبحث في دخيلة نفسه، وفي الآخرين حتى ولو كان في ذلك يخاطر بعداوة الدولة.. ويصف بعد ذلك نفسه بأنه داعية ونذير للدولة، ويتحدث عن صوت داخلي يوجهه على الدول"^(٢).

ما أردت قوله من كل ما سبق هو أن طريقة التفكير العلماني التي تقتصر على العقل وخبراته في الإدراك المعرفي، وتقصى المصادر المعرفية الأخرى هي وجهة انتهجها للفكر الإغريقي بوجه خاص على خلاف الحضارات الأخرى التي كانت تعتمد على الدين أو الموروثات الثقافية أو كليهما بجانب الإدراك العقلي.

ولكن هناك أمراً آخر على أهمية بالغة أردت الإشارة إليه من سردي السابق للرؤى المعرفية والعقائد لأبرز حكماء الحضارات القديمة هذا الأمر هو أنه لا توجد أدلة قاطعة تستطيع أن تنفي احتمال أن هؤلاء الحكماء العظام كانوا أنبياء.

وقبل أن تغفر الأفواه عجباً أريد أن أنوه إنني لا أذهب في ذلك إلى أكثر من الاحتمال، وذلك لاتعدام الأدلة القاطعة التي تنفي ذلك، ومع للمزيد من التأمل والتأمل في التفكير نجد التالي:

أن هؤلاء الحكماء أعلنوا جميعاً أن هاتفاً إلهياً هو الذي دعاهم إلى هذه الرسالة (أو ما شابه ذلك) وأنه ينفذون إرادة السماء.

إن التعاليم الأخلاقية الأساسية لهؤلاء الحكماء تكاد تكون واحدة وقبل كل ذلك أما ما يعترضنا من بعض الخلافات العقائدية بين عقائد هؤلاء الحكماء وبين ما حدثنا به الإسلام عن عقائد الأنبياء فيمكن تفسيره وفق الحقائق التالية:

إن العقيدة الإسلامية تذهب إلى تطابق عقائد الديانتين اليهودية والمسيحية في أصولها الأولى معها وأن مرجع الخلاف الواقع يعود إلى ما حدث من انحراف في

(١) المرجع السابق: ص ٥٥.

(٢) بريز لندرسل حكمة للغرب عالم المعرفة (الكويت) ت: ج ١ ص ١٠٢.

الديانتين بعد ذلك.

إن حقيقة العقائد الصحيحة لهؤلاء الحكماء أمر يكاد يكون من المستحيل الوصول إليه ومن ثم فإن الخطأ العلمي اعتبار ما هو معروف الآن عن عقائدهم هو الأمر الصحيح وعلى ذلك فإنه من التعسف الشديد الذهاب إلى استحالة احتمال كون هؤلاء الحكماء أنبياء بالمنظور الإسلامي للأنبياء.

إن مجرد معرفة تاريخ حياة هؤلاء الحكماء على وجه اليقين أمر شديد للصعوبة أما معرفة حقيقة عقائدهم فهو ضرب من ضروب للمستحيل.

يقول جفري بارندر^(١) عن زرادشت:

"قبل إن زرادشت قد مارس نشاطه في شمال شرق إيران ويؤرخ له من الناحية التقليدية بـ (٦٢٨-٥٥١ ق.م) والواقع أنه ربما عاش في فترة مبكرة عن ذلك التاريخ ونحن لا نعرف عن تفاصيل حياته إلا أقل القليل".

ويقول^(٢) عن مصادر ديانته:

"الكتاب المقدم عند الزرادشتيين هو الابتساق وليس من المرجح أن يكون قد تم تدوينه قبل القرن الخامس الهجري لكن جزءاً من مادة هذا الكتاب يرجع إلى ما قبل هذا التاريخ بفترة طويلة وربما يرجع لما قبل الحقبة الزرادشتية ولسوء الطالع لم ينج الابتساق كله من تخريب الزمن".

أما جوتاما بوذا تؤرخ كتب التقاليد البوذية لولادته في سنة ٦٢٣ ق.م بينما ذهب الكثير من العلماء من حوالي سنة ٥٦٠ إلى ٤٨٠ ق.م^(٣).

أما عن مذهبه فيقول عنه ه.ج. كريل^(٤): "ويختلف العلماء حتى فيما يتصل بأسس تعاليمه. وكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نشق طريقنا بعناية وسط تلك الأجزاء من التعاليم التقليدية التي يبدو أن غالبيتهم قد تقبلوها على أنها صحيحة".

ويقول ه.ج. كريل^(٥) عن كونفوشيوس:

(١) للمعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص ١١٦.

(٢) المرجع السابق: ص ١١٧، ١١٨.

(٣) ه.ج. كريل - الفكر الصيني: ص ٢٣٠.

(٤) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٥) الفكر الصيني: ص ٤٢ انظر أيضاً كريل. كونفوشيوس "الرجل والأسطورة": ص ٧-١١، ٢٩١-٢٩٤.

"مما يصعب محاولتنا فهم كونفوشيوس هو ضخامة الأساطير والأحاديث المنقولة التي تجمعت حول اسمه طوال لقرون حتى صار من الصعب أن نعرف الحقيقة وتتبع مثل هذه للتعقيدات إن لم نقل للتصريفات عن عاملين اثنين مختلفين تمام الاختلاف فمن ناحية يلاحظ أن المؤمنين به رغبوا في أن يمجده، ومن ثم قاموا بتلك الأعمال المخلصة مثل وضع تاريخ دقيق لتسلسل نسبه يرجعه إلى الأباطرة. ومن ناحية أخرى فقد عمل أولئك الذين كانوا يرون أن مصالحهم مهددة من جانب هذا للمفكر للتأثر على إحباط هجماته على الامتيازات الحصينة بتحريف وتمويه ما كان عليه أن يقوله، وقد نجحوا في ذلك نجاحًا جزئيًا، ومن ثم فإن سبيلنا الآن الوحيد هو أن نتغاضى تمامًا عن القصة التقليدية عن حياته وعن فكره وأن نثق فقط في الأدلة القديمة التي يمكن انتزاعها من الوثائق التي يمكن إقامة الدليل على أنها قديمة ويمكن الاعتماد عليها".

وبالنسبة لسقراط فيقول بريتر لندرسيل عن حياته:

"إنه ربما كان الفيلسوف للوحيد الذي يعرف الجميع اسمه على الأقل على أننا لا نعرف عن حياته للكثير"^(١).

ويقول عنه الأستاذ يوسف كرم: "إذا أردنا أن نصور شخصيته وأن نقيد آرائه (وهو لم يكن بالكتابة قط) اعتراضًا بضارب الروايات، وتباين المذاهب الصادرة عنه"^(٢).

لما عن الحديث عن كون محاولات أفلاطون معبرة عن آرائه فيقول الدكتور فؤاد زكريا في تصدير لكتاب بريتر لندرسيل (حكمة الغرب): "يختلف كثير من مؤرخي الفلسفة مع رسل في رأيه القائل أن سقراط كان صاحب نظرية المثل أو الصور، وأن محاورات أفلاطون التي كان سقراط هو المتحدث الرئيسي فيها كانت تعبر عن أفكار سقراط بالفعل"^(٣).

وفي الحقيقة فإن الشرح التوضيحي الذي يقوله كريل عما حدث عن حقيقة حياة كونفوشيوس وفكره يمكن تعميمه بالنسبة لكل هؤلاء الحكماء بل قد يعجب القراء أن معظم هذا الكلام ينطبق أيضًا على العديد من الأنبياء مثل إبراهيم وموسى بل والمسيح نفسه وجه نظر العلماء الغربيين، والشخص من أصحاب العقائد الكبرى في العالم الذي

(١) حكمة الغرب: ج ١، ص ١٠٢.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٥٠.

(٣) حكمة الغرب: ص ١٢.

يثق العلماء في حقيقة وجوده والقصة الحقيقية لحياته والكتاب المقدس المنقول عنه هو النبي ﷺ.

فإذا طبقنا على سبيل المثال: ما حدث من تحريف من وجهة النظر الإسلامية في العقيدة المسيحية على الفوارق العقائدية بين الزرادشتية والإسلام لربما وجدنا أن المسافة بين العقيدة الزرادشتية والإسلام قد تقارب المسافة بين العقيدة المسيحية والإسلام.

ففي المسيحية قد تحول الإله للوحد إلى ثلاث والنبي إلى إله والأم إلى إلهة أيضًا وقتل الإله على الصليب من أجل فداء للبشر هذا غير الأيقونات والعشاء الرباني وبقي مسائل الكهنوت. وفي الزرادشتية فإن الفارق العقائدي الأكبر بينها وبين الإسلام هو تحول الشيطان إلى إله (وإن كان أقل قوة من الله العظيم للقيصر عندهم) ومسألة النار المقدسة.

أما مسألة الخلاف في الشرائع بين تعاليم هؤلاء الحكماء وتعاليم الديانات السماوية التي يعترف بها الإسلام فهو أمر يخضع لاختلاف الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذا المذاهب كما هو واقع بين شرائع الديانات السماوية نفسها.

لماذا مضيت في هذا الحديث الطويل بعض الشيء عن عدم وجود أدلة يقينية يمكنها نفي احتمال أن هؤلاء الحكماء كانوا أنبياء؟.

للدافع وراء ذلك هو أنه في الصراع الفكري المحتدم بين الدينيين والعلمانيين ينقصد العلمانيون موقف خصومهم الدينيين بدعوى فحواها:

أنه لو كان الدين حقيقة فكيف يمكن تفسير كل هذا التناقض بين الأديان؛ وإذا كان أهل الشرق الأوسط يؤمنون بأن إلههم قد دفع إليهم بالعديد من الأنبياء لهدايتهم فكيف من الممكن أن يترك أهل الحضارات الأخرى دون أنبياء ومن ثم دون هداية؟ وأعتقد أننا قد أجبنا في الصفحات السابقة عن ذلك.

ولكن قد يثور هنا تساؤل آخر هو:

إذا صح الفرض بأن هؤلاء الحكماء كانوا أنبياء" فأين أتباعهم من الموحدين فليس من المعقول ألا يبقى بعدهم أحد على التوحيد.

يمكننا أن نجيب على ذلك بأن المنطقي أن يكون هؤلاء الأتباع هم الأقوام الذين سارعوا إلى الدخول في الإسلام في أول انتشاره.

ومثالهم في ذلك الأرمن من المسيحيين (أتباع) القديس أريوس (٢٥٦-٣٣٦م) الذي

كان متهمًا بأنه لا يقر بغير إله واحد، ويقفون عنه للقديس هيليردي بوتيتيه "إنه يقر بأنه لا يوجد سوى إله واحد وهو وحده الحق حتى يمنع أن الرب أن يكون ربنا" (١) حيث يعلق الفيلسوف رجاء جارودي عن ذلك بقوله: "هذه المناقشة اللاهوتية تتيح لنا فقط أن نفهم لماذا كان لنصواء هؤلاء الأرمنيين (أتباع أريوس) في ظل الإسلام سريعًا جدًا فقد اعتنقوه عندما ظهر، وهو الذي قلم على أساس رفض للهوية عيسى واتخذ من هذا الرفض نقطة مركزية في جدله مع الكنيسة في فلسطين وفي سائر البلاد التي كانت يوجد فيها الأرمنيون أو ما شابهها (من للناطقة والبريسليين.. الخ) فالوحدانية في الإسلام ولدى الأرمنيين تنفي للتأثير كما تمت صياغته في لغة الثقافة الإغريقية في نيفيه" (٢).

تناقض عقائد الإغريق مع الأخلاق والعقلانية

والتناقض بين الدين والعقلانية يجد جذوره في الحضارة الإغريقية القديمة التي تعتبر الحضارة الغربية امتدادًا طبيعيًا لها، فلم يكن بالديانة الإغريقية المستمدة من الأساطير الإغريقية القديمة ما يغري العقول اليونانية الكبيرة إلى الإنصات إليها، فالصورة التي رسمها هوميروس مثلاً للآلهة اليونانية في الإلياذة تجعلهم ذوي طبيعة محدودة لقد أطلق الباحثون على قصائد هوميروس اسم إنجيل الإغريق وهي إن لم تكن كذلك فقد كانت مسئولة أكثر من أي عامل فردي عن تثبيت وتدعيم صورة الآلهة الشبيهة بالبشر في أذهان الناس. غير أنه من الأهمية بمكان أن نتذكر أن هناك قوة القدر التي تعني أن زيوس (كبير آلهة اليونان) قد يستطيع تحدي القدر لكن من الخير له ألا يفعل" (٣).

بل لقد كان راسخًا في تصور اليونان في عصورهم المبكرة أن هناك تراوَجًا ومعايشة بين بعض الآلهة بما فيهم زيوس وبين بعض البشر فالتدخل بين البشر والآلهة لديهم كبير جدًا إلى الحد الذي "تجد فيه البشر والآلهة يكادون أن يقتربوا من التساوي بل وترجح فيه كفة البشر عن الآلهة أحيانًا" (٤).

(١) نقلًا عن رجاء جارودي - فلسطين أرض الرسالات الإلهية: ص ١٨٢.

(٢) للمرجع السابق: نفس الصفحة.

(٣) للمعتقدات الدينية لدى الشعوب: مجموعة من الكتابات تحت إشراف جفري بارندر، ترجمة: إمام عبد الفتاح: سلسلة عالم المعرفة، ص ٦٨.

(٤) دكتور لطفي عبد الوهاب يحيى: الأسطورة في ملحة لوديب ملكًا بحث منشور بمجلة علم الفكر، عدد ديسمبر ١٩٨٦.

وفي ملحمة الأوديسة تجد الإلهة أثينا تتغزل في البطل اليوناني أديسوس فنقول: "إنك تفوق البشر والآلهة مكرًا ودهاءً وكلانا يتقن للكذب الذي ينفع ولا يضر، فأنت بين البشر أرجحهم عقلاً ولوضحهم لساناً، ولنا بين الآلهة أكثرهم وأخصبهم خيالاً".

وما ننكره الأساطير من أفعال غير محترمة لتلك الآلهة ما كان ليجعلها جديرة بالاحترام بله التقديس فالسطو والخطف والاعتصاب والخيانة هي أمور لصيقة بها، وهو الأمر الذي له انعكاسه على الضمير الإنثربولوجي الغربي، فإسم للقارة نفسه (أوروبا) مأخوذ عن أوروبا ابنة ملك مدينة صور التي رآها زيوس (كبير الآلهة لديهم) الذي لا تنتهي فضائحه) فهم بها حبا، ولكي يفوز بها تقمص شكل ثور وبيع وراح يقفز حولها، وهي تمشي على الساحل الفينيقي حتى تمكن من إغرائها بالركوب فوق ظهره وقفز في الماء حاملاً حبيبته إلى كيريت، وهناك أنجب منها ثلاث ذكور، وبلوتو (إله العالم السفلي) يخطف الإلهة كوري ويفتصبها في مملكته تحت الأرض.

وأفروديت (إلهة الحب) تخون زوجها هيفاستوس (إله النار) مع الإله أريس (إله الحرب). فيصنع هيفاستوس شبكة من حديد، ويلقيها عليهما ليضبطهما مثلبيين، وكان يضم إلى مصاف الآلهة للعديد من الأباطرة والملوك والقادة مثل الإسكندر الأكبر وهو الأمر الذي تعلمته روما من اليونان فضم مجمع آلهتها الإمبراطور أوغسطس إليه (وهو لوكتافيوس الذي هزم القائد مارك أنطونيوس عاشق كليوباترا في معركة أكتيوم) وأنطونيوس نفسه أصبح أوزوريس إله المصريين حتى أن فسبازيان أحد قادة روما الشهيرين بالدعابة عندما شعر بسكرات الموت تقترب صاح: "آه يا عزيزي والسفاه أظن أنني صائر إلى أن أكون إلهاً"^(١).

فالآلهة الأولمب أثنى من أن تكون محل قدامة واحترام وإلهام لدى عقول فلاسفة الإغريق. فلأن حضارة الإغريق حضارة بدائية جداً مقارنة بالحضارات الأخرى، حيث يمكن للتأريخ لها بحوالي ١٥٠٠ سنة قبل الميلاد على أفضل الأحوال يقول بريتراندرسل: "إن الحضارة اليونانية حضارة متأخرة بالقياس إلى حضارات للعالم الأخرى. إذ سبقتها حضارتا مصر وبلاد ما بين النهرين بعدة ألوف من السنين"^(٢) لذا "فالآلهة اليونانية القديمة لم تكن قط مفارقة أو متجاوزة، وظلت الوثنية اليونانية بدائية لأقصى حد لا

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص ١٠٤.

(٢) حكمة العرب: ج ١، ص ٢٢.

تعرف أي تجديد. وظلت الآلهة متساوية كل إله يمثل عنصرًا طبيعيًا دون الوصول إلى درجة أعلى من التجريد والتوحيد.. وتظهر بدائية المنظومة الوثنية في أن الآلهة لم ترسل للإنسان أي نظم أخلاقية متجاوزة لعالم الصيرورة^(١).

وكما يقول بريرتاند رسل: "إن مجمع الآلهة في جبل الأولمب فهو حشد صاحب من السادة الذين يعيشون حياة خشنة قاسية، والعقيدة الدينية كما تبدو في ملحمتي هوميروس تكاد تكون بلافاعلية"^(٢).

ويتحدث الأستاذ يوسف كرم عن آلهة الأولمب فيقول: "نحن هنا في أحط دركات التشبيه وبإزاء أوقح أشكال الاستهتار. نرى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم والمبادئ الخلقية مقلوبة رأسًا على عقب"^(٣).

وهكذا هاجم فلاسفة المدرسة الأيونية (أول مدرسة فلسفية إغريقية) المعتقدات الدينية الإغريقية فهاجم اكزينوفان (٥٧٠-٤٨٠ ق.م) النزعة التشبيهية تشبيه الآلهة بالبشر) زاعمًا أن الثيران يمكن أن تصنع لنفسها أصنامًا مماثلة من الثيران كما تصنع الأسود أصنامًا للأسود. كذلك أنكر انكساجوراس ألوهية الشمس وذهب إلى أنها حجر أحمر ملتهب أكبر حجمًا من جبل البليونيز (شبه جزيرة المورة)^(٤).

أما ثاوفرسطوس للفيلسوف اليوناني الذي خلف أستاذه أرسطو في زعامة المدرسة الأرسطية فإنه يذكر المعتقدات الإغريقية متهمًا وهو يقول: "ومن الخير أن نتذكر أن للقائد العسكري ورجل الدولة الأثيني بعد موت بركليس واسمه نكياس فقد جيشين عام ٤١٢ ق.م لأن عرافين نصحاه أن ينتظر بعد خسوف القمر في ٢٧ أغسطس ثلاث مرات تسعة أيام"^(٥).

ونحن نتحدث هنا عن التيار الأصيل في الفلسفة الإغريقية أي تيار للفلاسفة الذين نشأوا بين أناس يعتقدون بالعقيدة الأولمبية، ومن ثم كان رفضهم لها وهو تيار لأيونيين والإيليين وأفلاطون وأرسطو والأبيقوريين. بخلاف تيار ضئيل لم ينعكس تأثيره كثيرًا

(١) عبد الوهاب المسيري - موسوعة للطائفية - تاريخ الفكر العلماني في الغرب: ص ٣.

(٢) حكمة الغرب: ج ١، ص ٢٧.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٣، ٤.

(٤) جفري بارندر للمعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ٧٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٨١.

على الفلسفة الخربية الحديثة وهو التيار الصوفي للديانة الصوفية والذي يمثلها بوجه خاص للفيثاغوريون.

بهذه الطريقة في التفكير المجرد حاول طاليس أول للفلسفة الإغريق المعروفين إرجاع مبدأ الأشياء جميعاً إلى الماء، أما انكسيمندر فقد أطلق على المادة الأصلية للأشياء اسم (اللامحدودية) أي أنها تجمع لا نهائي للمادة يمتد في كل الاتجاهات، ومن هذا الأصل ينشأ للعالم وإليه سيعود آخر الأمر^(١).

لما انكسيمندر فقد اعتقد أن هذه المادة الأساسية هي للهواء.

وأهم فلاسفة المدرسة الأيونية هو هرقليطس (٥٣٦-٤٧٠) (وإن كان ينتمي إلى مدينة أفسوس) وعلى الرغم من أنه كان جاهلاً بالطبيعة جهلاً فاضحاً كما منبئين فيما بعد إلا أنه كان له فكرتان من أهم الأفكار تأثيراً في الفلسفة الحديثة.

الأولى: هي فكرة للضرورة الدائمة والتي تتمثل في صورتين أولاهما جريان الماء حيث يقول: أنت لا تنزل للنهر للوحد مرتين فإن مياهها جديدة تجري من حولك أبداً" والصورة الأخرى هي اضطراب النار فهي عنده للمبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وإليه تعود^(٢).

وبهذا المعنى "أنكر هرقليطس أي ثبات أو خلود وأكد أن الكون متغير متحول دائماً فلا شيء يدوم على حال معين لحظتين متتابعتين. فالضرورة أو التغيير الدائم هو الحقيقة للوحدة"^(٣).

وينسب مؤرخو الفلسفة فكرة التوحيدين الأضداد إلى هرقليطس (وهي لفكرة ذات الأثر الخطير في الفلسفة الجدلية لدى هيجل وماركس). فقد كان يرى أن الواحد هو الآخر وأن الأضداد تتسجم في وحدة واحدة وكما جاء في عبارته فإن الطريق الصاعد هو نفسه الطريق النازل" وكذلك "الخير والشر واحد" ومن هنا وسواء كان قصد ذلك هرقليطس أو لم يقصد فإنه قدم بأفكاره نواة للفكر السوفسطائي.

وقد ذهب هرقليطس إلى أن أصل الكون هو النار (المبدأ الواحد) والكون موجود منذ الأزل لم يخلقه إلهاً أو بشر إنما نشأ بذاته فكل شيء يخرج من النار وإلى النار

(١) برينر اندرسل - حكمة الغرب: ج ١، ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق: ص ٣٦.

(٣) عبد الوهاب السير: موسوعة العلاماتية (مرجع سابق): ص ٣.

يعود. ولكن النار هي في الواقع محاولته في التعبير عن فكرة التغيير حسب نمط. فالنار تتغير ولكنها ثابتة وهي محرّكة للأشياء الأخرى ولا تتغير هي. ولذا فقد قال هرقلitus أن النار هي الإله "الإله نهار وليس شتاء وصيف حرب. وسلم وفرة وقلّة" ولكنه (مثل النار) يأخذ اشكالاً مختلفة. والإله غير مكترث بالبشر، وبأفكار الإنسان الخاصة بالعدل والشر والخير. فالإله في واقع الأمر هو العملية الكونية التي ليس لها مضمون إنساني أخلاقي.

ويمكن القول إن ما نراه هنا هو الظهور التدريجي لفكرة الحتمية التاريخية بل والقانون الطبيعي الذي تخضع له كل الظواهر (للطبيعة والإنسان). وهي الفكرة التي أصبحت محورية في الحضارة الغربية الحديثة. والنفس الإنسانية ليست منفصلة أو مستقلة عن الحياة العامة للكونية التي تغمر الوجود وتتغلغل في أجزائه وأناقته^(١).

ومن أهم للفلاسفة الإيليين (نسبة إلى إيليا التي بناها الأيونيون بعد هروبهم من الفرس) بارمنيدس الذي رأى للثبات في الوجود وهاجم أفكار هرقلitus، وكانت من أهم أفكاره "أنا ما هو موجود فهو موجود ولا يمكن ألا يوجد" وأن "الوجود موجود واللاوجود ليس موجوداً، ولا مخرج من هذه الفكرة أبداً"^(٢).

ثم جاء ديمقريطس (٤٧٠-٣٦١ ق.م) فمضى بالمذهب الآلي إلى حده الأقصى ووضعه في صيغته النهائية فقال: إن كل شيء امتداد وحركة فحسب وليس يستثنى النفس الإنسانية من ذلك بل ولم يستثن الآلهة التي اعتقد بها فذهب إلى أنهم مركبون من جواهر كالبشر إلا أن تركيبيهم أدق فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمراً بكثير، ولكنهم لا يخلدون فإنهم خاضعون للقانون العام أي للساند بعد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من المقاومة والحركة والتصادم دون أية غائية أو علة خارجية عن الجواهر مثل المحبة والكرهية ودون أية علة باطنة مثل التكاثف والتخلخل دون أية كيفية^(٣).

(١) د. عبد الوهاب المسير: موسوعة العلمانية تاريخ الفكر العلماني في الغرب، ص ٤.

(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٠.

السوفسطائيون

ويظهر السوفسطائيون تبدو الملامح الأولى للمفاهيم البراجماتية والمابعد حداثية المعاصرة فأنكروا الحق والباطل والخير والشر والعدل والظلم وسخروا قدرتهم الجدلية في إثبات الشيء ونقضيه على السواء وإيراد الحجج الخلابة في مختلف المسائل والمواقف "فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو يوصف بالضبط.. لأن كل شيء في تحول مستمر"^(١).

والإنسان "هو مقياس الأشياء جميعاً" كما قال بروتاغوراس أهم فلاسفتهم (وهي العبارة التي استند عليها شيلر للبرجماتية في مذهبه بعد ذلك) ولعمل ليس إلا وسيلة لجر المنافع، وليس هناك ما يسمى حقاً إلا في وقت معين وظروف معينة (أو هكذا إن رأي كل إنسان صحيح بالنسبة إليه، ولا يمكن للبت في الخلافات بين الناس على أساس الحقيقة فلا عجب إذن أن نجد للسوفسطائي ترسيماً خوس يعرف للعدالة بأنها مصلحة الأقوى"^(٢).

وفي تلخيص رائع لهذا المذهب في صيغة معاصرة يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري^(٣): "لقد أنكر السوفسطائيون أي حقيقة كلية نهائية متجاوزة لحواسنا فلا يوجد ما يسمى 'روح العالم' أو 'العقل للكل' خلف الظواهر المتغيرة، والتي ندركها من خلال حواسنا. والمعرفة مستحيلة فلا شيء موجود وإن وجد شيء فلا يمكن أن يعرف، فلا توجد معرفة مستقلة وإذا أمكن أن يعرف فلا يمكن إيصاله للغير. فكل إنسان حبيس حواس، والحواس تختلف عند الأشخاص، وإذا كان لا يوجد معرفة مشتركة فلا توجد بالتالي قوانين أخلاقية خارجية يخضع لها الناس جميعاً. ولا يوجد معرفة مشتركة فلا توجد بالتالي قوانين أخلاقية خارجية يخضع لها الناس جميعاً ولا يوجد قانون عام مؤسس على العدالة، لأنه ليس هناك عدالة عامة بالمعنى الذي يفهمه الناس. فالقوانين من اختراع للضعفاء ليخضعوا بها الأقوياء (أرى أن العبارة ينتشلونها: للمؤلف) ولذا فإنه يحق للإنسان القوي أن يخرج على القانون إن استطاع ذلك والدفع الأساسي بسلوك الإنسان هو الأثانية، وإذا أصبح الإنسان خيراً فهذا ليس بسبب خير أو شر

(١) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٢) بربرtrandل بحكمة الغرب: ج ١، ص ٩٢.

(٣) موسوعة العلمانية - تريخ الفكر العلماني، ص ٥.

مفطور فيه، وإنما بسبب عملية التنشئة الاجتماعية والفكرية والمجتمع في حالة صراع دائم يسود فيه منطق البقاء للأصلح. أي أنهم نجحوا في دفع كل المقومات المادية إلى نتائجها المنطقية العدمية".

ولقد أطلنا قليلاً في شرح هذا المذهب نظراً للتوافق الكبير بينه وبين الكثير من الأفكار الفلسفية الغربية المعاصرة.

نظرية المثل

تقوم نظرية المثل كما أسلفنا القول على التمييز بين للعالم المعقول والعالم المحسوس وعلى مفارقة للعالم المعقول تماماً للعالم المحسوس بحيث تكون العلاقة بينهما كعلاقة الظل بأصل الشيء الذي هو ظله. ولكن أسئلة كثيرة ربما يطرحها الدارس للمبتدئ هنا مثل: لماذا افترض أفلاطون وجود الحقيقة في هذا العالم المفقار؟ ولماذا اعتبر أن العالم المحسوس مجرد ظل للعالم المعقول؟ وكيف نتصور هذه العلاقة بين العالمين؟

وقد جاءت خير إجابة قدمها أفلاطون على هذه الأسئلة وغيرها في تصويره للأمر برمته في "أسطورة الكهف" فهي ترمز وتكشف عن جوانب عديدة للفلسفة الأفلاطونية وخاصة تلك التي تتعلق بنظريتيه عن المعرفة والمثل، وهماكم في البداية نص الأسطورة، يقول أفلاطون في مطلع الكتاب السابع من "الجمهورية":

"تخيل رجالاً قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف فتخته على النور وليها ممر يوصل إلى الكهف. هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظفارهم وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع على أنظارهم إذ تعوقهم الأغلال عن الالتفت حولهم برؤوسهم ومن ورائهم تضياء نار اشتعلت عن بُعد في موضع عال وبين النار والسجناء طريق مرتفع. وللتخيل على طول هذا الطريق جداراً صغيراً مشابهاً لتلك الحولجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة والتي تخفى للاعبين وهم يعرضون ألعابهم.

ولنتصور الآن على طول الجدار الصغير رجالاً يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية التي تعلو على الجدار وتشمل أشكالاً للناس والحيوانات وغيرها صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد، وطبيعي أن يكون بين حملة هذه الأشكال من يتكلم ومن لا يقول شيئاً.

إن هؤلاء السجناء يشبهوننا؛ ذلك أولاً لأن السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئاً غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف. كذلك فإنهم لا يرون من الأشياء التي تمر أمامهم إلا للقليل.. وعلى ذلك فإذا أمكنهم أن يتخاطبوا ألا تظنهم يعتقدون أن كلماتهم لا تشير إلا إلى ما يرونه من ظلال؟

وإن كان هناك أيضاً صدى يتردد من الجدار المواجه لهم، فهلا يظنون كلما تكلم أحد الذين يمرون من ورائهم أن الصوت أت من الظل البادي أمامهم؟ هؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا الأشياء المصنوعة. ولتأمل الآن ما للذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء وأرغمناه على أن ينهض فجأة ويدير رأسه ويسير رافعا عينيه نحو النور، عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له. وسوف ينهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل.

وعلى أية حال، تكمن نظرية المثل الأفلاطونية وتطورها قد لاقت من المناقشات والانتقادات قدر ما لاقت فلسفة أفلاطون كلها. ودارت تلك المناقشات والانتقادات في معظمها حول تساؤلات بعينها مثل: ما جدوى هذه النظرية؟ وما أهميتها؟ وهل وفق صاحبها في عرضها عبر محاوراته ودروسه الشفهية؟ وهل استطاع بالفعل تفادي الانتقادات التي وجهها هو نفسه إليها والتي يمكن أن توجه إليها من الآخرين؟^(١)

أرسطو

يذهب أرسطو إلى أنه لما كانت الحركة أزلية، كان المحرك الأول أزلياً. وإذا كان هناك حركات أزلية عدة وجب للقول بمحركين أولئك أزليين، على رأسهم أول هو مبدأ حركة سائر الأشياء^(٢). والواقع أنه توجد، إلى جانب الحركة الأولى الدائمة للوحدة الصادرة عن المحرك الأول، حركات أخرى خاصة للسيارات قد نصل في حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة. والعقيدة القديمة صالحة إذ تقول إن الكواكب آلهة. وللکواكب آلهة حقاً بشرط أن ننظر إليها في نفسها، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصاویر بشرية وحيوانية، لإقناع العامة وخدمة

(١) نقلاً عن كتاب مصطفى النشار الفلسفة اليونانية: ج ٢ من ص ٢٠٤: ٢٠٦.

(٢) نفس القول في السماع الطبيعي ٨، ف ٦ ص ٢٥٨ ع ب من ١٠ وما بعده.

القولانين والمصالح المشتركة^(١). ولكن ما للفرق بين هؤلاء للمحركين والمحرك الأول؟ يلوح من جهة أن للمحرك الأول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض، وأن للمحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالفنفس تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه^(٢). ويلوح من جهة أخرى أن للمحرك الأول خارج للعالم، بينما الباقيون في أفلاكهم، دون أن يكون اتصالهم بها لتتصل الصورة بالهيلي، لأنهم عقول مفارقة. ولكن هذين الفارقين عرصيان، ويزيدنا حيرة أن أرسطو، بعد ما تقدم، يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه للوحدانية بما يلي: لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادئ محركة عدة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد، ولكن الوجود الأول برئ عن المادة فلا يمكن أن يتكرر من حيث أن المادة هي التي تكثر الصورة؛ فالمحرك الأول واحد؛ والعالم واحد^(٣) فما للقول إذن في المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين وهم بريئون عن المادة كذلك؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفعالاً محضة؟ لقد خالف أرسطو مبادئه في هذه المسألة الخطيرة، وخرج على التوحيد لللازم من مذهبه، لنفس السبب الذي جعله يتعصب بقديم العالم؛ وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختياراً، وأن الفعل للضروري محدود إلى مفهوم واحد، فكان مشركاً بأنق معنى لكلمة للشرك، لا كأفلاطون.

نعود مع أرسطو إلى للمحرك الأول نتعرف ماهيته، فنجد المحرك الأول ليس جسيماً - وإنه يحرك كفاية - وأنه معقول ومعشوق فننظر في كل منها. القضية: ليس للمحرك الأول جسيماً، لأنه إن كان جسيماً فلا يخلو أن يكون إما لا متناهياً. أو متناهياً. ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهياً ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسماً متناهياً، لأنه يتمتع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد^(٤). ونحن نفضل على هذا للدليل دليلاً أعمق ينكره في موضع آخر هو: أن المادة قوة، ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلاً ليس غير، فهي إذن مفارقة للمادة^(٥).

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨٤ بأكمله.

(٢) للسمع الطبيعي م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ١ ص ٣٠ وما بعده.

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ ص ١٠٤٧ ع ١ ص ٣١٠ إلى نهاية للصفحة.

(٤) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع ١ ص ١٢-٥، والسمع الطبيعي م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٧ ع ب ص ١٩ إلى نهاية للفصل.

(٥) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ع ب ص ٢٠-٢٢.

والمحرك الأول يحرك دون أن يتحرك، وهذا شأن المعشوق وللمعقول أي شأن العلة الغائية، لأن للمحرك الطبيعي يفعل طبيعيًا والمحرك الإدلاري يفعل بالغاية وهي لا تتفعل به. فالمحرك الأول "هو الخير بالذات، فهو مبدأ الحركة هو المبدأ المتعلقة به للسماء والطبيعة"^(١).

إن الله يحرك كمعقول ومعشوق. هو معقول لأنه فعل محض، وفعله للتنقل، فهو لتفعل للقائم بذاته. والتفعل بالذات تفعل الأحسن بالذات، أي للخير الأعظم، وللتفعل فيه عين للمعقول، فحياته تحقق أعلى كمال، ونحن لا نحياها إلا أوقاتًا قصارًا، أما هو فيحياها دائمًا أبدًا وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا^(٢)، وهو يعقل ذاته لا شيء آخر، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره، فإذا عقل غيره تفقد عقل كل من ذاته، وتصلت قيمة فعله، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته.. فالعقل فيه وللمعقول والعقل واحد^(٣).

إن الله عنده يشبه قائدًا وقف كالتمثال اعتزلًا بكرامته، وكان هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها، فنظمت جيشًا حقيقيًا^(٤).

فالإله - حسب تصور أرسطو إليه ثابت لزلي غير جسمي، وهو للمحرك الأول، وهو لا يتحرك بالضرورة وإلا لتقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك. وهو تحقق للصورة الوحيدة بلا مادة، وللوجود الذي ليس له امتداد، نشاطه الوحيد هو للفكر المحض، فهو فكر لا يفكر إلا في الفكر. وهو كامل تمام للكمال، فهو هدف للمعرفة الأوحد وتتجه إليه للموجودات بأفعالها، فهو موضوع تفكيرها وعشقها^(٥).

أبيقور

بضطلع أبيقور (٣٤١-٢٧٠ ق م) بأهمية خاصة جدًا بالنسبة لجميع للفلاسفة على السواء فهو وإن كان في الحقيقة مبتكر لمذهب فلسفي خاص إلا أن الأهم من ذلك هو أنه أكثر للفلاسفة الإغريق تأثيرًا على الواقع المعاصر، فإذا كانت ملامح الاتجاه للبرجماتي بدت في أفكار الموفسطائيين فإن أبيقور يعد هو المؤسس الحقيقي لهذا الاتجاه، وإن كان

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ١ ص ٢٦-١٠٧٢ ع ب ص ١-١٥.

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ب ص ١٥-٣٠.

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب ص ٢٠ وما بعدها.

(٤) اعتمدنا فيما سبق في مادة أرسطو على يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية (بتصرف).

(٥) د. عبد الوهاب المسيري: موسوعة للطبعية، ص ٩.

منظروه المحدثون ذهبوا بالمذهب إلى أقصى المدى الذي تقتضيه أسسه الأولى في أفكار أبيقور، وربما كان هو نفسه لم يقصد أن يبلغ بأفكاره هذا المدى للخطر على الواقع الإنساني بوجه خاص الذي دفعها إليه منظرو البرجماتية المحدثون.

في الخامسة والثلاثين من عمره افتتح مدرسة في أثينا قبل عليها للتلاميذ رجالاً ونساء ليتعلموا حياة اللذة السهلة وكان يقول^(١): "لا يبطئن الشاب في التأمل ولا يكلن الشيخ من التأمل فإن كل سن ملائمة للعناية بالنفس، وأن القول بأن ساعة التأمل لم تحن بعد، أو أنها فاتت، معناه أن ساعة طلب السعادة لم تحن بعد أو أنها فاتت".

وهكذا كانت السهولة من أبرز معالم مذهبه الحسي أي الذي جعل من الإحساس منطلقاً إلى الإدراك؛ فالإحساسات عنده صادقة على السواء أما خطأ الإحساس فليس يقع على الإدراك بل في الحكم الذي يضيفه العقل إلى الإدراك وتتأقص الحواس لا يقع بين الإحساسات لأن لكل إحساس مجاله الخاص، وإنما هو يقع بين الأحكام التي تضاف إليها، وغاية الحياة هو هذه اللذة ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن والوسيلة إليها فضيلة وأن العقل والعلم والحكمة تقوم في تكبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة وهي الحياة اللذيذة السعيدة، فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة شريفة أو خسيمة إن كل لذة خير وكل وسيلة إلى اللذة خير كذلك.

وأبيقور يستبقي الفضائل المعروفة في حدود ما يتفق مع المنفعة، ويكفل للطمأنينة (وكم هو عزيز لفظ للطمأنينة هذا على وليم جيمس فيلسوف البرجماتية للشهير) فالعفة تقتصر على الذات الطبيعية الضرورية وتقتنع منها بمقدار خشية الاضطراب والألم، وترجع الشجاعة إلى أنها تجعل الألم في سبيل الألم في اللذة والتسليم بما لا مفر منه، والصدق نافعة لذينة. فالحكيم يتعهدا كوسيلة للسعادة، ولكنه يتجنب الحب لأنه مصدر اضطراب للنفس. كذلك لا يتزوج الحكيم في الأكثر لما يجر للزواج من شواغل متعددة أما العدالة فموضوعها ألا يضر بعضنا بعضاً مخافة رد الفعل، ويقول أكثر صدقاً فإن علينا أن نقبل لقانون لنحتمي من العدوان لا أكثر فإذا رأينا في الخروج على القانون منفعة لنا فإذا أمكننا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى قلنا ذلك ونحن بآمن من حكم الضمير^(٢).

(١) نقلًا عن يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٢١٥.

(٢) راجع يوسف كرم: المرجع السابق، ص ٢١٩: ٢٢٢.

ومن ناحية أخرى فقد كان أبيقور مادياً يؤمن بالمذهب الذري عد ديمقريطيس. غير أنه لم يأخذ الرأي القائل أن حركة الذرات تحكمها قوانين صارمة، وفي رفض أبيقور لكل ما هو ضروري صارم، كان رفضه للدين والقانون ولقوانين الضرورة التي تحكم الذرات أيضاً. ومع ذلك فالذرات عند أبيقور "يسمح لها بقدر معين من الاستقلال للتقائي، وإن كانت أي عملية معينة ما إن تبدأ في الحدوث حتى يصبح مجراها التالي متمشياً مع القوانين"^(١).

وعلى الإنسان أن يسيطر سيطرة كاملة على رغباته وللذة العقلية قيمة من اللذة الجسمية. وخير لذة يتطلبها الإنسان هي الطمأنينة أو التوازن الداخلي. وللوصول إلى ذلك يتوقف على الفرد نفسه أكثر من ظروفه الخارجية. وقيمة الحكمة وطريقة الوصول إلى الطمأنينة هي حين يدرك الإنسان أنه جزء من قوانين الكون ونظامه، وأن قانون الضرورة يسري على كل شيء على الإنسان والأشياء بل والآلهة"^(٢).

وكان لا بد أن تتوافق آراؤه في الدين مع مذهبه في اللذة على الرغم من أنه كان يعارض الدين بشدة فإنه لم يرفض فكرة وجود الآلهة "غير أن وجودها لا يزيد حياتنا خيراً أو شراً؛ ذلك لأن الآلهة ذاتها تمارس المبادئ الأبيقورية بكل شغف، ومن ثم فهي لا تكثر بمشاكل البشر ولا تفرض ثواباً أو عقاباً"^(٣).

الرواقيون

لما الفلسفة الرواقية فتعود إلى زينون للتيرصي (٣٤٢-٢٦٠ ق.م) الذي انتقل إلى أثينا وأنشأ مدرسة خاصة به وكان من علته أن يحاضر في رواق ومن هنا جاءت تسمية المذهب: ونقطة الانطلاق عند الرواقيين هي أنه ليس في الوجود غير للمادة ولا يوجد سوى جوهر واحد مادي، فكل شيء بما في ذلك للروح والإله مادة. وقد ذهبوا إلى أن النار هي أساس كل شيء وأن الإله هو هذه النار.

ومصدر المعرفة هو للعالم الخارجي عالم الحواس الخمس ومقياس الحقيقة هو الشعور "فالشيء الحقيقي إنما يفرض نفسه على نفوسنا فرضاً بحيث توطن للنفس تمام

(١) بريتراند رسل: حكمة الغرب: ج ١، ص ٢٠٩.

(٢) للمسوري: مرجع سابق، ص ١١.

(٣) بريتراند رسل: مرجع سابق، ص ٢١٠.

اليقين أن هذا الشيء المعين موجود في الخارج^(١).

والأشياء تعود إلى النار مرة أخرى في حريق شامل لتبدأ دورة جديدة. وعلى الإنسان أن يوجه إرلنته إلى الامتراج مع الطبيعة لا أن يعارضها وتلك هي الفضيلة التي قوامها العيش في وحدة مع العالم.

"والإنسان حين يرفض المطالب للزائفة للخيرات الخارجية تصبح حريته كاملة لأن فضيلته التي هي الشيء الوحيد الجدير بالاهتمام؛ لا يمكن أن يؤثر فيها أي ضغط خارجي^(٢).

ما نريد قوله إنه في هذا الجو الديني الأسطوري الدنس الذي اتسمت به الحضارة الإغريقية لم يكن من المعقول أن يذهب الفلاسفة الذين وضعوا أسس التفكير الغربي مثل أرسطو إلى عرافة دلفي ليسألوها عن ماهية حقائق الكون أو حتى عن حقيقة الدين نفسه حتى تروح في غيبوبة وتجيب عن التساؤلات بإجابات تحتمل تأويلات شتى. فالديانة اليونانية لم يكن بها أي قدر من المعقولة أو القداسة وما كان للفلاسفة سوى أن يعتمدوا على عقولهم وخبراتهم للواقعية في العمل على إدراك حقائق الوجود، أو إدراك حقيقة الدين نفسه، وسواء نتج عن ذلك فلاسفة ملحدون أو فلاسفة مؤمنون، فإن الطريق الأبستمولوجي (المعرفي) لإدراك ذلك كان مستقلاً عن الديانة اليونانية، فحتى الذين ذهبوا إلى الإيمان بوجود الله فإنهم ذهبوا إلى ذلك من خلال تصوراتهم، بل ومن خلال هذه التصورات العقلية حددوا تصوره للصفات الإلهية. بل والتصور الأرسطي بالذات للإله الذي لا ينشغل بالعالم وإنما يتأمل ذاتي لا نهاية له هو الذي ترك بصماته في الفكر الديني للفلسفي لدى الغرب.

وعلى ذلك فإن السمة الرئيسية التي تحكم الطريقة الإغريقية في التفكير الفلسفي هي الاقتصار على العقل البشري، وخبراته فقط في معرفة الحقيقة وتجريد الوعي البشري من أي معرفة دينية للحقيقة، أو بقول آخر البحث عن ثمار الحقيقة في غير شجرة الدين تماماً وإلى الأبد.

إن عقولهم غلف عن الاقتناع بأنه من الممكن أن يكون هناك شيء يسمى وحي يتدخل الله من خلاله في شئون العالم، ويصطفى أحداً من خلقه ليقوم بمهمة إبلاغ

(١) المسوري: مرجع سابق، ص ٩.

(٢) بريتراند رسل: مرجع سابق، ص ٢١٢.

رسالته إليهم.

إنهم لا يستطيعون أن يتصوروا - وبالتالي أن يقبلوا - أن هناك شيئاً سيهبط من السماء إلى الأرض ليشق نصيح الألفة للرتيب الذي ينسج حياتهم، ويكشف لهم عن حقيقة الوجود ويحدد لهم للمستور المعيشي الذي ينبغي أن تكون عليه حياتهم وعبادتهم. وهذا هو المعنى الحقيقي للعلمانية الذي لا يسمح لشيء آخر غير العقل وخبراته أن يتدخل أدنى تدخل في حياة الإنسان وتصوراته ولا يترك حتى للدين نفسه أن يحدد موقعه من تلك الحياة، بل هي - لو أرادت التي تقوم بتحديد للنطاق الضيق للدين الذي ينبغي أن يعيش فيه دون أن يفكر في الخروج عنه.

ونفس هذا الإرث هو الذي حدد طريقة للتفكير في الفكر الغربي للحديث فما يقوله الإرث الديني يلقى وراء للظهر ويحدد الفكر البشري ما ينبغي أن يكون عليه التصور الديني ذاته فإما أن يصنع الله للعالم ويتركه وشأنه، كالمهندس الذي يصنع الساعة لتعمل دون حاجة إليه كما عند فولتير. وإما أن يكون الدين محض اختراع لتخدير الشعوب كما عند ماركس. أو معبر عن طفولة للفكر البشري كما عند أوغست كونت. وإما أن يتشكل الدين والإله بالطريقة التي تتوافق مع مصالح الإنسان ومنافعه، كما عند وليم جيمس. بقول المستشرق أربي^(١). "إن المادية والإنسانية والمذهب الطبيعي وللوضعية كلها أشكال للادينية. وللادينية صفة مميزة للفكر الغربي".

وهذا الذي نقوله عن كون العلمانية هي السمة الأساسية التي تحكم الطريقة الإغريقية في التفكير هو ما يذهب إليه الكثير من مفكري الغرب أنفسهم، يصف الفيلسوف الإنجليزي الشهير برينتراند رسل^(٢) توما الأكويني^(٣) بأن التمرد على جموده الفكري أدى إلى "سير التيار الفلسفي الرئيسي مرة أخرى في القنولات العلمانية، بحيث عاد إلى روح الاستقلال التي كانت تعود فلسفة القدماء".

ويقول ج. ح. كرلوزر^(٤) واصفاً ثالث (أحد علماء الإغريق) بأنه: قد قام بتمحيص المعلومات القليلة التي بلغته عن العلوم الرياضية عند المصريين والبابليين بنفس

(١) نقلا عن د. سفر الحوالي: العلمانية

(٢) حكمة الغرب: ج ١.

(٣) فيلسوف لاهوتي في العصور الوسطى.

(٤) صلة العلم بالمجتمع: ج ١.

الطريقة العلمانية التي استخدمها في التحري عن مدى صدق الحكايات التي كانوا يقولون بها عن الخلق".

وتقول الكاتبة الأمريكية المهتدية مريم جميلة (ماجريت ماركوس سابقاً)^(١).
"وبشغف شديد تحول مفكرو "عصر النهضة" إلى الاستلهام من علوم اليونان والرومان القديمة وبإحلال الإيمان بقدرة العقل البشري المجرد محل الإيمان بالله".
نستطيع أن نستخلص من كل ما سبق التأكيد على أن مفهوم العلمانية كطريقة في التفكير تسود الحضارة الغربية هو أنها تعني: الاكتصار على العقل البشري وخبرائته في إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة.

(١) الإسلام في مواجهة الغرب: ص ٢٣، ٢٤.

أصل الحضارة الإغريقية
وقيمتها الحقيقية بين الحضارات القديمة
الحالة السياسية لليونان

أولا: بلاد الإغريق:

سنبرز في الصفحات التالية مدى المفارقة الكبيرة بين الحقيقة الواقعة والخيالات المخادعات فيما يتعلق بالمجد المزعوم للحضارة الإغريقية للقديمة ومنجزاتها العلمية حيث يجعل البعض من ذلك مستندا على إثبات الادعاء بأنفراد الفلسفة الإغريقية ومن ثم الطريقة العلمانية في التفكير بالقدرة على الإبداع العلمي والتقني.

دولة المدينة:

لم تكن للأمة اليونانية دولة موحدة إلا في السنوات القليلة التي حكمها الإسكندر، وكانت قبل ذلك التاريخ عبارة عن مجموعة من المدن المتنافسة التي كثيراً ما تشتعل بها الحروب والتي كان من أشهرها الحرب البولوينيزية بين أثينا وأسبرطة. ومن ثم شاع بين أهل هذه البلاد مفهوم المدينة الدولة مثما كان في مدينة أثينا.

وقد مرت مدينة أثينا بسلسلة من التغيرات كان أولها سيادة للنظام الملكي ثم انتقلت السلطة تدريجياً إلى أيد الأرستقراطية التي أعقبتها فترة من حكم الملوك غير اللارثين أو الطغاة وفي النهاية انتقلت السلطة السياسية إلى للمواطنين، وهذا هو المعنى الحرفي للفظ "الديمقراطية" ومنذ ذلك الحين أخذ حكم الطغاة والديمقراطية يتناوبان.

وصف أثينا:

وصف أحد الزائرين مدينة أثينا فقال: "إن الطريق إلى أثينا يدخل السرور على القلب، فهو يخرق حقولاً مزروعة من أولها إلى آخرها، أما المدينة فلا تسقط عليها الأمطار وتعاني من نقص المياه، والشوارع ليست إلا أزقة عتيقة بائسة، ومنازلها متواضعة قليلها حسن، وحين يصل الغريب إليها لأول مرة لا يكاد يصدق أن هذه هي أثينا التي طالما سمع عنها"^(١).

الواقع أن أثينا كانت تجهل المرافق الصحية التي تمتعت بها مدينة أور السومرية أو مدينة هاربا الهندية قبلها بألفي عام وكانت بيوتها تشيد بالطين مع لسقف من القوميد أو حتى من الطين والقشر ولم تكن الشوارع مرصوفة فكان اللصيق منها يتحول إلى طين في الربيع

(١) حكمة الغرب: ج ١، ص ٢٢.

وتراب في الصيف. ولم تكن نيزان الفحم للنباتي بقادرة على محو لسعة الشتاء تمامًا، وكانت البيوت للصغيرة المشيدة من طابق واحد تصبح أشبه بالأقران في الصيف.

كانت أثينا تنقصها وسائل الراحة المتوفرة في حياة المدينة الكبيرة وهي مثل المدن/ الدول القديمة كانت أشبه ببلدة صغيرة في الواقع إذ كان يمكن قطع المسافة من وسطها إلى أطرافها في خمس عشرة دقيقة. لقد كانت مدينة من المزارعين الفلاحين الذين كان لا يزال على الكثيرين منهم أن يتوجهوا إلى الحقول المجاورة للاعتناء بأراضيهم، فلم تكن أثينا تختلف كثيرًا عن قرية ريفية من حيث التكنولوجيا ووسائل الراحة والتخطيط المادي ومعيشة السكان^(١).

وهذه الصورة الواقعية عن أثينا تظهر لنا مدى الشطح في الخيال الذي يصور به العلمانيون الحضارة الإغريقية بإضفاء قدر هائل من الأبهة للزائفة عليها لنتناسب مع المجد العلمي المزعوم الذي نسبوه إليها وهي في النهاية بكل مظاهرها الحضارية لا ترقى لبلوغ الأبهة الحضارية لضاحية من ضواحي المدن الإسلامية الكبرى في التاريخ الإسلامي كبغداد أو دمشق أو القاهرة أو قرطبة^(٢). يقول ول ديورانت^(٣):

لم يكن هناك ديمقراطية بالمعنى المفهوم لنبذها ومهاجمتها لأن عدد العبيد في أثينا بلغ ٥٠٠,٠٠٠ من أصل ٤٠٠,٠٠٠ من السكان وكانوا مجردين من الحقوق السياسية من أي نوع، أما الأحرار البالغ عددهم ١٥٠,٠٠٠ فلم يتمكن سوى عدد قليل منهم من تمثيل أنفسهم في الجمعية العامة حيث كانت تبحث وتقرر سياسة الدولة.

ثانيًا: الآراء السياسية لفلاسفة اليونان:

سقراط وأفلاطون:

كان المسئولون من الحكام وممثلي الشعب، ومن الديمقراطيين بشكل خاص ناقمين على الفلاسفة والفلاسفة: على سقراط ثم على أفلاطون بعد موت سقراط لأنهما كانا من أصدقاء الطغاة وأقربائهم الذين حكموا أثينا بممالة إسبرطة. ولعل إدانة سقراط ترجع

(١) كافين رايلي: الغرب والعالم ج ١ ص ١٠٢.

(٢) راجع وصف مدن الحضارة الإسلامية في الباب التالي.

(٣) قصة للفلسفة: ص ٨.

بعض أسبابها إلى شعور الديمقراطيين الأثينيين بأن سقراط نفسه لم يكن من أنصار الحكم الديمقراطي وبأنه كان من المعجبين بإسبرطة ويؤيد هذا الافتراض موقف أفلاطون الذي اضطر إلى ترك المدينة عند وفاة صديقه والذي أشاد بعد ذلك في كتبه للسياسة بالنظم الإمبرطية.

لقد كان أفلاطون في الثامنة والعشرين عند موت سقراط، وترك هذا المصير المحزن أثرًا على كل تفكير التلميذ، وملاه احتقارًا للديمقراطية وكرهية للجماهير والجموع التي ولدتها في نفسه نشأته الأرستقراطية واستبدلها بحكم الأعتل والأفضل من الرجال^(١).

جمهورية أفلاطون:

يرى أفلاطون أن المواطنين في جمهوريته المثالية ينقسمون إلى ثلاث طبقات: الحكام والجنود^(٢) وعامة الشعب. أما الحكام فهم صفوة محدودة العدد هي وحدها التي تمتلك زمام السلطة السياسية وعندما تنشأ الدولة للمرة الأولى يعين المشرع الحكام وبعد ذلك يخلفهم أمثالهم ولكن من الممكن للأطفال الممتازين من الطبقات الدنيا أن يرتفعوا إلى مستوى طبقة الحكام، على حين أن نرية هذه الطبقة إذا كانت متدنية المستوى يمكن أن تهبط إلى مستوى الجنود أو العامة.

وحياة الحكام الاجتماعية والاقتصادية هي حياة مشاعية صارمة فيبوتهم بسيطة وهم لا يأكلون إلا ما يحتاجون إليه في معيشتهم الخاصة وهم يأكلون سويًا في جماعات ولا يقتاتون إلا مأكولات بسيطة ويعيش الجميع (أي طبقة الحكام) في شيوعية تامة، فجميع النساء (هن) زوجات (الجميع) للرجال ولكن الحاكم يحافظ على أعدادهم بأن يجمع في أعياد معينة بين مجموعة مناسبة من الرجال والنساء يفترض أنها اختيرت بالقرعة ولكنها في الواقع اختيرت من أجل تحسين النسل ويؤخذ الأطفال من أمهاتهم عند ولادتهم ويربون سويًا على نحو لا يعرف معه أي شخص من هم أبواه الحقيقيان أو من هم أبناؤه. أما أولئك الذين يولدون من زيجات لم يقرها الحاكم فيعدون أبناء غير شرعيين، كما يتم التخلص من المشوهين والمنتمين إلى سلالات هابطة. ويختار أفضل الجميع لكي

(١) ول ديورانت: المرجع السابق، ص ١٩.

يتعلموا للفلسفة ومن يتفوقون فيها يكونون في النهاية هم الصالحون للحكم^(١).

وهكذا صور لنا أفلاطون شيوعية أرسقراطية أو دكتاتورية الشيوعيين المتفلسفين فما كان يحق للصناع أن يشاركوا في حكم المدينة لأنهم لا يطبقون للتفلسف وبالتالي لا قدرة لهم على توجيه الدولة إلى أسمى أهدافها، بل لم يكن من مقترحات أفلاطون أن يمتد نظامه الشيوعي حتى يشمل الصناع (أي الشعب)، الذين ينبغي أن يقتصر تعليمهم على تلقينهم أصول صناعتهم وأن تظل حالتهم كما هو المعهود من حالتهم في كل الأرسقراطيات.

أرسطو:

لما أرسطو فقد كان أكثر هؤلاء الفلاسفة ميلا إلى الاستبداد والعنصرية وكما يقول ول ديورانت^(٢): "ليس من المتوقع أن نجد في معلم الإمبراطور (الإسكندر) أو زوج الأميرة روابط وثيقة مع عامة الشعب".

وحرص أرسطو هذا على الارتكان إلى الحكام يعود إلى طبيعته الخاصة التي "يعوزها الحماسة المضحية بالنفس إغوازا رهيبا"^(٣).

وفي رأي أرسطو فإن الناس منذ الساعة الأولى من ولادتهم بعضهم سادة العقل؛ لذلك فمن الأفضل أن يندرج جميع الضعاف تحت حكم السيد.

"ومن الأفضل أن يكون للحكام حاكما واحدا، ويكون للقانون بالنسبة لهذا الحاكم الأفضل أداة وليس قيذا أو حذا، إذ لا قانون يسري على أصحاب المقدرة البارزة من الرجال، إنهم هم القانون، ومن السخرية أن يحاول.. أحدا وضع قانون لهم وسيكون جوابهم على من يحاول وضع ذلك بما جاء في إحدى الأساطير اليونانية: قالت الأسود للأرانب في مجلس الوحوش عندما طالبت الأرانب المساواة للجميع: أين مخالبك؟"^(٤).

لما عن وضع المرأة في رأيه فهي من الرجل "كالعبد من السيد وكالعمل لليدوي من العمل للعقلي وكالبربري من اليوناني. فالمرأة رجل ناقص، تركت واقفة على درجة دنيا من سلم التطور. والذكر متفوق بالطبيعة والمرأة دونه بالطبيعة، والأول حاكم والثانية

(١) راجع: برتراند رسل: حكمة الغرب، ج ١ ص ١١٩ وما بعدها وراجع أيضاً تاريخ الحركات الاشتراكية ج ١ وقصة الفلسفة لديورانت.

(٢) قصة الفلسفة ص ٩٢.

(٣) ه.ج. ويلز معالم تاريخ الإنسانية، مجلد أول ٢٠ ص ٣٩٤.

(٤) ديورانت: قصة الفلسفة، ص ١٠٢.

محكومة. وهي ضعيفة الإرادة وبذلك فهي عاجزة عن الاستقلال. وأفضل مكان لها حياة بيتية هادئة، تكون لها السيادة للمنزلية بينما يحكمها للرجل في شئونها الخارجية^(١).

وعلى أساس تقسيمه السابق للناس إلى سادة وعبيد كان تسويغه لشرعية الرق. ولقد كانت نظرة أرسطو للشعوب الأخرى نظرة مفرطة في العنصرية فهو الذي حفر الإسكندر على غزو هذه الشعوب وحكمها حتى ولو أدى ذلك إلى إبادتهم "قاليونانيون أعلى بطبيعتهم من البرابرة ومن ثم فإن من الطبيعي أن يكون الأجانب عبيدًا"^(٢) وأرسطو هذا هو الذي قال لتلميذه (الإسكندر الأكبر): "عليك أن تقتل نصف للعالم لتنتشر حضارتنا في النصف الآخر" ولأن أرسطو هو سيد للعالم والمعلم الأول لدى الغربيين فلقد ظلت لأفكاره هذه أثرها الراسخ في عقولهم وأفعالهم.

ويحاول ويلز أن يقدم لأرسطو العزاء عن موقفه المتخالف في تسويغه للاستبداد والرق. "وربما لم يتهيا لأرسطو أن يكون لنفسه غير شخصية ضئيلة في التاريخ الفكري لولا تلك الهبات التي كان يتلقاها من الملك فإنه استطاع بفضلها أن يبرر ذكائه الباهر في صورة مادية ويجعل له أثرًا محسوسًا فالرجل العادي يفضل الطرق السهلة ما دام في استطاعته سلوكها وصولاً يكاد يأبه متعمداً بما تنتهي به تلك للطرق آخر الأمر حتى ولو أدت به إلى طريق مغلق. ولما أن وجد عامة معلمي الفلسفة أن تيار الحوادث أقوى من أن يستطيعوا ضبطه على الفور. وانصرفوا في تلك الأيام من إعداد خطط المدن النموذجية وتخطيط المناهج الجديدة للحياة تحولوا إلى اتقان أساليب التهرب للجميلة التي تبعث للعزاء والسلوى إلى النفوس"^(٣).

هذا هو الدور السياسي لأرسطو طاليس فخر الحضارة الإغريقية عند الغرب وهذه هي قيمته الحقيقية في ضوء التحليل العلمي. الكاشف وليس في ظل الأبهة الإغريقية التي لا تقارن.

(١) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٢) برندانرسل نفس المرجع ص ١٨٢.

(٣) ويلز: نفس المرجع ص ٣٩٦.

أثر الحضارات القديمة في الحضارة الإغريقية

يروى ديورانت أن أفلاطون "سافر إلى مصر وتأثر عندما سمع من طبقة الكهنة التي كانت تحكم مصر يومئذ أن اليونان دولة وضيفة تنقصها التقاليد الثابتة والحضارة العميقة"^(١). ثم يعلق على ذلك قائلاً: وكان فلاسفة النيل في ذلك العهد لا يعيرون اليونان أهمية بالغة أو اهتماماً جدياً"^(٢).

ويقول عنه أيضاً في موضع آخر "لقد تأثر بحكومة رجال الدين في مصر، وحيث وجد هناك شعباً عظيماً، ومدينة قديمة تحكمها طبقة صغيرة من رجال الدين، بالمقارنة مع حكم الطغيان والفزاع والضعف وعدم المقدرة الذي كان يطبع نظام الحكم في أثينا في ذلك الوقت. فقد شعر أفلاطون أن الحكومة المصرية تمثل دولة أرقى وأرفع بكثير من دولة أثينا".

إن هذا الذي يذكره عن أفلاطون ويؤيده يعطي انطباعاً حاسماً عن مدى تفوق الحضارة المصرية القديمة على الحضارة الإغريقية لأن عصر أفلاطون المقصود بهذه المقارنة يمثل العصر الذهبي للحضارة الإغريقية.

لقد تأثرت الحضارة الإغريقية بالحضارات التي سبقتها تأثراً كبيراً وبالذات الحضارة المصرية والبابلية، والهندية يقول المؤرخ العلمي ج.ج. كراوزر^(٣): لقد كانت مساهمة الإغريق الكبرى في تقدم العلم على يد جماعة من رجال الإغريق في المدن الأيونية الناشئة الذين بدأوا في دراسة ما كان يصل إليهم من آداب وعلوم الكهنة المصريين والبابليين".

وأهم هؤلاء العلماء المشار إليهم طاليس الملطي (نسبة إلى مدينة ملطية التي تقع على الساحل الأيوني وهو الساحل اليوناني المواجه لمصر) وفيثاغورث من مدينة

(١) ديورانت مرجع سابق، ص ٢٠

(٢) ديورانت مرجع سابق، ص ٢٠

(٣) صلة العلم بالمجتمع، ص ٦٥

ساموس القريبة من الساحل الأيوني.

ويقول الأستاذ أوليري^(١): "يقال إن طاليس درس العلوم الطبيعية والرياضيات في مصر ويصف فيثاغورث بأنه تبعه فذهب إلى مصر وتعلم على كهنتها" ويقول برتراندرسل^(٢). عن نظرية طاليس في كسوف الشمس: "لا بد أنه كان على دراسة بالسجلات البابلية المتعلقة بهذه الظاهرة ومن ثم فقد عرف متى يحدث عن الكسوف".

ويقول المستشرق الألماني جورج يعقوب^(٣) عن فيثاغورث "الذي عاش في مصر لمدة تزيد عن العشرين عامًا": "أصبح الآن من الثابت أن تعاليم فيثاغورث تعتمد على أصول شرقية"

ويقول للدكتور جميل بلدي^(٤): "إن فيثاغورث أثبت قضيته الشهيرة (يقصد نظريته المسماة باسمه) بعد إيمان للتفكير في فن المصريين المعماري وفي هندستهم للتجريبية العملية".

ويقول القاضي صاعد بن أحمد^(٥) عن يوناني آخر هو بطليموس: "لم يصل إلينا من مذهب البابليين في حركات النجوم وصورة هيئة الفلك مذهب مستقصى ولا جملة ولا عندنا من آدابهم في ذلك ولا من أرصادهم غير الأرصاد التي نقلها عنهم بطليموس لليوناني في كتاب المجسطي فإنه اضطر إليها في تصحيح حركات الكواكب التحيرة إذ لم يجد لأصحابه اليونانيين في ذلك أرصادًا يثق بها".

ويقول ج.ج. كراوزر^(٦): "لقد كان علم الميكانيكا الإسكندري كالفلسفة الأيونية (أي للفلسفة الطبيعية عند الإغريق) قائمًا على نقد ومخترعات آراء المصريين".

وتقول المستشرقة الألمانية زيغريد هونكة^(٧): "إن كلام ثالس، فيثاغورث، ديموكريتس، وزيدو مكسوس مدينون بمعرفتهم الفلكية والرياضية إلى المصريين والبابليين والآشوريين والفينيقيين".

(١) إسهام ص ٧٣

(٢) رسل: نفس المرجع، ص ٣٣.

(٣) نقلًا عن الدكتور محمد مختار القاضي، أثر المدينة الإسلامية في الحضارة الأوربية.

(٤) د. جميل بلدي: ص ٥٨.

(٥) نقلًا عن الدكتور محمد مختار القاضي، أثر المدينة الإسلامية في الحضارة الأوربية، ص ٦٤.

(٦) صلة العلم بالمجتمع ص ١٠٣.

(٧) العقيدة والمعرفة، ص ١٠٧.

الإنجازات العلمية للحضارة الإغريقية

ومدى تجافياها عن المنهج التجريبي

المرحلة الهيلينية ما قبل فتوحات الإسكندر:

يقول ج. ج. كرلوزر^(١).

"عجز الإغريق عن النهوض بعلوم الكيمياء والطبيعة والميكانيكا لأنهم لم يعيروا أعمال العبيد أدنى لفتنة من بادئ الأمر، ولم يتقنوا حتى طريقة للبابليين البديعة في العد"

وفي مجال آخر مثل علم المعادن يقول أومز^(٢) عن الإغريق:

"والمعلومات التي حصل عليها بليني من تلك المؤلفات الإغريقية الضائعة تشير بوضوح إلى أن إضافات الإغريق للقضاء إلى علم المعادن كانت على قدر من النفاهة جعل من فقدانها أمراً لا يؤسف عليه".

"وقام العالم الألماني يوليسو شفارز بمراجعة للتراث الإغريقي في مجال علوم الأرض إلى ما قبل حملات الإسكندر المقدوني وجمعها في كتاب بعنوان "فشل المحاولات الجيولوجية التي قام بها الإغريق منذ القدم حتى عصر الإسكندر" وقد نشر ذلك للكتاب في لندن سنة ١٢٨٥هـ/١٨٦٨م وقد أدت دراسة شفارز المستفيضة على استنتاج أن نفراً من فلاسفة الإغريق قد قاموا في تلك الأيام للباكرة بملاحظة عدد من الظواهر الجيولوجية الملفتة للنظر، وبالتأمل في أسبابها وأصولها بصورة بدائية وكانت استنتاجاتهم بصفة عامة غير ذات قيمة"^(٣).

ولعل بعض الكتاب الغربيين (مثل برتراندرسل الممجد دائماً لكل ما هو غربي) يتحدثون باعتزاز عن العلوم الطبيعية لدى الفلاسفة الأيونيين ولهذا فسنعرض لبعض من هذه الآراء العلمية بالنسبة إلى طاليس فقد أشرنا سابقاً إلى نظريته في الكسوف ومدى تأثيرها بالبابليين وبالإضافة إلى ذلك فإن أهم الآراء التي تنسب إليه هي قوله "إن للعالم يتألف من الماء"^(٤) (أي أن الماء أصل كل شيء حي وجماد) ومن أقواله أيضاً "أن الحجر نفساً لأنه يحرك الحديد"^(٥).

(١) كرلوزر: صلة العلم بالمجتمع ج ١ ص ٦٥.

(٢) الدكتور النجار ود. الدفوع - إسهام المسلمين الأوائل في تطور علوم الأرض ص ٨١.

(٣) الدكتور النجار ود. الدفوع - إسهام المسلمين الأوائل في تطور علوم الأرض ص ٨١.

(٤) كرلوزر: نفس المرجع، ص ٦٧.

(٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية: ١٣.

أما أناكسمندر فقد كان يقول إن العالم مخلوق من مادة أولية تسمى المادة غير المحدودية (وهي نظرية لها قبول عظيم لدى مفكري الغرب)، ولقد كانت الأرض في رأيه "أسطوانة تطفو بلا قيود نوجد نحن على أحد طرفيها وبالنسبة إلى عرضها وارتفاعها: ٣: ١" (١) وكان يقول: "إن الحيوانات نشأت من الطين اليابس وبعد وصولها إلى الأرض أصبحت مهياة للحياة عليها" (٢).

ولعل ذلك ما جعل عالمين كبيرين يعلقان على ذلك ساخرين وهما يقولان (٣): "ولقد تلا أناكسمندر في ذلك للخيال الخصب كثيرون من فلاسفة الإغريق".

وكان إنكسيمانس يعتقد أن الأرض "قرص مسطح قائم على قاعدة" (٤)، وأنكر حركة الشمس ليلاً من تحتها واستبدل بها حركة دائرة حولها وعلل اختفاء الشمس من السماء إلى الصباح بأن جبلاً شاهقة تحجبها عن الأنظار من جهة الشمال، أو بأنها أبعد في الليل منها في النهار" (٥).

أما هرقليطس فكان يعتقد "أن غروب الشمس انطفأوا في الماء وأنها تتجدد كل يوم وأن قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر" (٦). هذا بالنسبة للفلاسفة الأيليين، فإذا انتقلنا إلى فيثاغورث وأتباعه فإن أحداً لا ينكر ما لهم من أفضال في الرياضيات والهندسة على وجه الخصوص مع مراعاة ما سبق أن أشرنا إليه عن مدى تأثيرهم في ذلك بالرياضيات والهندسة التجريبية عند قدماء المصريين ولكن بالنسبة للعلوم الطبيعية فإنهم (٧). "لم يضعوا رأياً جديداً بل نقلوا عن أناكسمندر وبالأخص عن أنكسيمانس"

وعند أنباد وقلبيس فإن الأجسام الحية تتكون كالاتي: "تجتمع بمقادير معينة بفعل المحبة فتنبث في الأرض رعوس بدون رقاب وتظهر أذرع مفصولة عن الأكتاف، وعيون مستقلة عن الحياة وتتقارب هذه الأمزجة اتفاقاً على أنحاء متعددة فتكون منها

(١) رسل: نفس المرجع: ص ٣٥.

(٢) يوسف كرم: نفس المرجع: ١٤.

(٣) مرجع سابق.

(٤) كرلوزر: نفس المرجع ٦٧.

(٥) يوسف كرم: نفس المرجع، ص ١٦.

(٦) للمرجع السابق، ص ١٧، ٢٣، ٣٦، ٤١، ٤٢.

(٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.

المسرح وتكون المركبات الصالحة للحياة، فتتقضى الأولى وتبقى الأخرى^(١).

وذهب إنكساغورس إلى أن القمر "أرض فيها جبال ووديان وأن الشمس والكواكب أجرام ملتصبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجساد الأرضية، كما يتبين من مقابلة الأحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار"^(٢).

وكان يعتقد أيضًا أن لكل شيء أصلًا لا متناهي في الصغر أي أن أصل اللحم لحم لا متناهي في الصغر وأصل الشعر شعر لا متناهي في الصغر وأن الماء والخبز يحويان مبادئ لا متناهية في الصغر عظمية ولحمية ودموية^(٣).

وتقدم العلم خطوة كبيرة على يد أبقراط وأتباعه^(٤). وإن كان الطب هو مجالهم الخاص؛ وذلك لاهتمامهم بالملاحظة المنتظمة والعلم للنظري والتجريب أحيانًا ولكن ظلت كتبهم مليئة بالأخطاء الفاحشة والآراء النظرية التي لم تحقق تجريبيًا وسنذكر عند الحديث عن علوم المسلمين بعض الأمثلة الدالة على ذلك.

ولابد أن تكون لنا وقفة مع أفلاطون وأرسطو

يقول ج. ج. كرلوزر^(٥): "ويمكن تقسيم سقراط وأفلاطون إلى أجزاء هامة وأخرى ثانوية الأهمية، والأجزاء الهامة تتكون من رفض العلوم التجريبية والطبيعية وتأكيد أسبقية العقل على المادة وتأييد الدين والسلطة والأجزاء ثانوية الأهمية، عبارة عن نقد الآراء الفجة عن العقل والدين والسلطة، ولقد أدى هذا إلى نتائج غاية في الأهمية تبرر ما اكتسبه سقراط وأفلاطون من شهرة ولقد شجعا دراسة العلوم الرياضية لأنها الأساس العقلي للأعداد والمعرفة الحقيقية؛ ولكن الجزء الهام من فلسفتيهما كان رجعيًا، وفي موضع آخر يقول عن أفلاطون^(٦): "ولقد استعمل قدرته التي لا مثيل لها في تعليم الناس آراء سقراط عن الحقيقة المقدسة والمطلقة والخالدة والرياضية والخلقية والروحية والتي لا يتوقف وجودها على التجربة وكان ينبغي أن تكون العلوم الرياضية أساسًا لعملية الطبيعة والفلك وأن يبعد المشاهدات والتجارب عن العلم".

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٢.

(٥) راجع: صلة العلم بالمجتمع ج ١ ص ٧٩، ٨٠.

(٦) نفس المرجع: ص ٨٥.

ولكن كيف أدى نمط التفكير الأفلاطوني إلى هذا الموقف؟

يفرق أفلاطون بين الوجود الصادق ويقصد به عالم الأفكار وبين الوجود للزائف ويقصد به العالم المادي المتغير فعالم الأفكار عنده هو العالم الحقيقي حتى أنه يسميه العالم الواقعي (ولقد ظلت هذه التسمية في الفلسفة القديمة لمدة طويلة)، أما العالم الحسي فهو عالم يخضع دائماً للصيورة والتحول ولذلك فهو عالم غير حقيقي. ولذلك فإنه لا يمكن الاعتماد على الحواس في المعرفة لأنها تخدع الإنسان دائماً فهي لا تدرك غير الشيء الظاهر المتقلب في تياره على الدوام.

ولنترك الدكتور زيجريد هونكة تشرح لنا ما ذهبت إليه من إعاقة الفكر الأفلاطوني لاكتشاف علم طبيعي.

تقول المستشرقة للجريئة^(١): "إن مملكة الفكر المضنية للرجبة المنظمة الأبديّة التسامي هي الحقيقية بالنسبة إليه والمملكة الأخرى ذات الحركة الدائمة الخاضعة للصيورة والتحول في المادية المتعارضة مع الله لا وجود لها قطعاً بلا حقيقة.

والمادة تحظى بنصيب من الوجود وبطريقة واحدة فقط حين تتمثل الأفكار دون أن ترضخ لها تماماً وهكذا فإنها تصبح بحق خليطاً من الكائن وغير الكائن من الموجود والظاهر لكنها كخليط تظل مبتورة ناقصة مألها إلى اللزوال نصف حقيقة مشابهة للظل" أي أن العالم المادي له وجود مؤقت متغير دائماً، ولهذا فلا يمكن أن تستمد منه الحقيقة.

ثم تستطرد قائلة^(٢): "إن التفكير الواقعي وحده، هو الذي يحيط بالوجود الفعلي (أي عالم الأفكار) ولا يبرز الكائن من المبهم، المتغير سوى التفكير المنظم، المحدد، المعروف، للمفهوم وهو في تحديده وثباته يقترب من الحقيقة، ويقدم أفلاطون الحيز الفاصل بين التفكير الأصل (عنده) واليقين المبتور بالطبيعة الذي عرقل تقدم العلم التطبيقي الأوروبي بشكل صارخ. أجل، وحيث أن الروح لا تغنى وأنها رأت كل الأفكار فإن كل البحث والتجربة والتعليم، مجرد ذكرى. وأن الحس، للتصديق بالحسن، هو الذي يثبتهم عنها. لذا فإنه لدى التعرف على الكون سرعان ما يتذبذب العقل اليوناني التأمل، وبشكل دائم من المسلمات إلى العموميات فوق الطرق الضبابية لتجربة العالم الواقع إلى النظرة العقلانية الخالصة للفكرة المجردة. ولهذا السبب أيضاً

(١) نفس المرجع، ص ٨٤.

(٢) العقيدة والمعرفة: ص ٢٩: ٣٥.

يرتاب ويزدري ويتجنب الخبرة الملموسة والعمل في الحدائق الذي يتطلب الملاحظة المكثفة مثلما ينكر على الرجل الحر العمل الموكول للعبيد فقط في الحقول".

ويعزو البعض إلى أرسطو الفضل في وضع مقدمات للعلم التجريبي على أساس موقفه الانتقادي من آراء أستاذه أفلاطون في عالم الطبيعة والمعرفة الحسية ولكننا عندما نتحقق من هذه الدعوى فنكتشف أن فكر أرسطو المعلم الأول وسيد العلم كما يحلو للغربيين أن يسموه كان عائقاً رئيسياً في اكتشاف العلم التجريبي..

يقول ج.ج. كرلوزر^(١): "كتب أفلاطون كثيراً في الفلك والطبيعة ولما كانت الفلسفة الأفلاطونية تظهر في ثياب معيبة في تلك الموضوعات، فإن كتابات أرسطو صورة من تلك العيوب".

ويشرح ذلك برتراندرسل فيقول^(٢): "لكي نفهم أرسطو ينبغي أن نذكر أنه أول ناقد لأفلاطون، ومع ذلك لا يمكن القول إن نقد أرسطو كان يركز في كل الأحوال على معرفة صحيحة وعادة يكون من المأمون أن نثق بأرسطو عندما يسرد آراءه أفلاطون. أما عندما ينتقل إلى تفسير معناها فإنه لا يعود موثقاً منه وبالطبع يمكننا أن نفترض أن أرسطو قد عرف الرياضيات السائدة في عصره وهو أمر يبدو أن عضويته في الأكاديمية تؤكد ذلك ولكن من المؤكد أيضاً أنه لم يكن ميالاً إلى الفلسفة الرياضية لأفلاطون، بل إنه لم يفهمها أبداً في الواقع وينطبق هذا الحكم نفسه على تعليقات أرسطو على الفلاسفة السابقين فحين يقدم سرداً مباشراً لأرائهم نستطيع أن نعتمد على ما يكتب، أما التفسيرات فلا بد أن تؤخذ كلها بحذر.. وكذلك فإن آراءه في الفيزياء والفلك كانت مضطربة إلى حد ميثوس منه".

ولم يكتب كراوزر ورسل هذا الكلام محاباة للحضارة الإسلامية على حساب الحضارة الإغريقية فكلاهما أبعد ما يكون عن هذا الاتهام بل وتتسم كتاباتهما بالاعتداد الشديد بكل ما هو غربي، ولكنها الحقيقة التي تفرض نفسها ويكون من العبث محاولة ليها وتأويلها إلى أمر آخر كما يفعل صبيان الفكر الغربي عندنا في تعاملهم مع كل ما هو غربي..

(١) المرجع السابق، ص ٢٢: ٢٣. بتصرف.

(٢) حكمة الغرب: ج ١

فإذا كان هذا تقييم الفلاسفة لقدرات أرسطو وآرائه في العلوم الطبيعية فإن الأمر الذي أدى إليه الاتجاه العام لفكره في إعاقه هذه العلوم أسوأ كثيراً من ذلك.

كان أرسطو ينظر إلى الطبيعة من خلال نظريته عن الهولي (المادة الأولى) والصورة. فالكائن الواحد يتكون باتحاد هذين المبدئين اتحاداً جوهرياً من حيث أن كلا منهما ناقص في ذاته مفتقر للآخر متم له حيث أنهما لا ينفصلان في الحقيقة فلا توجد الهولي (المادة الأولى) مفارقة ولكنها دائماً متحدة بصورة وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة. ويقول رسل^(١) في شرح هذه للنظرية: "لنتأمل مثلاً المادة الخام التي تستخدم في صناعة عمود في مبنى. تلك هي (المادة)، أما الصورة فهي أشبه بالتصميم الذي يضعه للعمود. والفكرتان معاً تجريديتان من حيث أن الشيء الفعلي يجمع بين الاثنين معاً. ويقول أرسطو إن الصورة عندما تطبع على المادة هي التي تجعل هذه الأخيرة على ما هي عليه، فالصورة تضيف على المادة خصائصها، وتحولها بالفعل إلى شيء".

والذي يهمنا في هذه النظرية هو أنه أضفى على الطبيعة ذاتها معنى ميتافيزيقياً (غيبياً) فكيف يمكن التعامل معها على أنها أشياء واقعية قابلة للتجريب فبالرغم من أنه "أنزل المثال الأفلاطوني من السماء إلى الأرض وسماه صورة"^(٢) إلا أن نظريته "لا تختلف كثيراً عن نظرية المثل والصورة، عند سقراط وأفلاطون"^(٣). هذا بالإضافة إلى أنه يضمن الظواهر الطبيعية طبيعة معينة ساكنة فيها فالجمر مثلاً أعطاه طبيعة أرضية جعلته يرتمي عليها لأنه - الحجر - يشتاق وبصبر فارغ للرجوع إلى موطنه. أو كما أعطى النار - التي تهفو بلهبها المتصاعد لطبيعتها الهوائية، التي يشدها الحنين إلى أعلى. وطنها في السماء"^(٤) كل هذا للكلام يؤكد أن أرسطو قد غلبت على كتبه في علم الطبيعة الروح الميتافيزيقية^(٥) الغيبية وهو ما يتنافى تماماً مع مبادئ العلم التجريبي وهذا ما جعل رسل نفسه يعترف بأن تأثير أرسطو من الناحية التاريخية كان معوقاً^(٦)

(١) المرجع السابق.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

(٣) رسل: حكمة الغرب، ج ١.

(٤) زيجريد هونكة: العقيدة والمعرفة، ص ٤٤ : ٤٥.

(٥) جميل بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها.

(٦) حكمة الغرب، ج ١.

وإن يكن هو (على طريقته دائماً في الدفاع عن القيمة العلمية لأراء أساطين الفكر الغربي) يعزو ذلك في الأساس إلى الجمود الأعمى والدليل لدى الكثير من أتباعه.

أما زيغريد هونكة فإنها تصف^(١) هذه النظريات بأنها "هي التي أربك بها أرسطو للعالم القديم وأسدى له خدمة ثنته عن العثور على ذاته، وعن التوصل إلى رؤية ذاتية للطبيعة، وعن العثور على الطريق الموصلة إلى العلوم الطبيعية.

ويذهب ول ديورانت^(٢) إلى أن "افتقار أرسطو إلى التجربة والاختبار والآراء العلمية ترك علمه عن الطبيعة كتلة من الملاحظات للفجة عسيرة الهضم، لقد امتاز في جمع المعلومات وترتيبها، وفي كل ميدان نجده يحسن استعمال تنسيقاته ويضع فهارس لها. ويسير جنباً إلى جنب مع هذه الميول والمواهب في الملاحظة - انشغاله وانهماكه في الميتافيزيقا الأفلاطونية".

بل عن رسل نفسه يقول عنه في كتاب آخر^(٣): "إن نظرية أرسطو القائلة بأن التغيير والفساد مقتصران على منطقة ما تحت القمر مثل كل شيء آخر قاله أرسطو في الموضوعات العلمية ثبت أنه عائق دون التقدم".

ولكل ما سبق فقد كان فجاً للغاية حديث العلمانيين العرب عن تقديم ابن رشد الذي لم يكن سوى تابع أمين لأرسطو (وبعيداً عن للتصور الإسلامي) ومن ثم فإنه يمثل نفس الجمود الفكري المعيق لتقدم العلم مثل أستاذه وهو الأمر الذي قدمنا له شروحا في كتابنا (ابن رشد وفيلم المصير).

الأسباب الموضوعية لشهرة أرسطو الطاغية:

فإذا كانت هذه هي قيمة أرسطو الحقيقية في الفكر والعلم وقبل ذلك في السياسة، فما الذي أضفى عليه كل هذه الأبهة الطاغية؟؟

إننا من الممكن أن نرجع ذلك إلى عدة أمور منها:

- بقاء أغلب أعماله بينما تعرضت أغلب أعمال الفلاسفة الآخرين للضياع.

- كتاباته المستفيضة في كل العلوم الفلسفية القديمة.

(١) العقيدة والمعرفة، ص ٤٥، ٤٦.

(٢) قصة الفلسفة.

(٣) تاريخ للفلسفة الغربية: للفلسفة الحديثة.

- كونه واضحًا إلى حد رهيب بالمقارنة إلى غيره من الفلاسفة.
- اهتمامه الكبير بالبحث العلمي المنظم.
- أنه - خلافاً لأفلاطون - دعا إلى المعرفة الحسية وجمع الكثير من الحقائق الفردية إلا أنه لم يتقيد شخصيًا بنصيحته مطلقاً.
- لظروف خاصة - تراكت تاريخيًا - وجدت فيه الكنيسة الغربية ضالتها فصنعت منه سياجها الفلسفي.

تفسير بعض الكتاب الغربيين لأسباب إعاقة الفكر الإغريقي للعلم:

هذا المستوى المتواضع للفكر الإغريقي - والمبالغ فيه عصرياً - دعا بعض الكتاب الغربيين إلى محاولة للتماس الأعذار لرجالها المغاوير بحيث ينبغي لنا أن نضع موضع الاعتبار الآثار العلمية لتقاليدهم وحدود الفرص التي هيئت لهم والتقيود التي حدثت من جهودهم.

ويعترف ويلز أن هناك ثلاثة حواجز أقيمت من حول العقل الإغريقي ولم يكد ينجو منها إلا في النادر، هذه الحواجز هي:

"أولاً: تشبع العقل الإغريقي بفكرة أن المدينة هي الغاية القصوى للدولة ففي عالم تعاقبت فيه إمبراطورية إثر إمبراطورية وكانت الواحدة منها أعظم من سابقتها، وفي عالم كان للناس والفكرات يزدادون تحرراً وتفككاً عرى وحرية سراح يوماً بعد يوم، وفي عالم نزعة التوحيد فيه ظاهرة للعيان حتى في ذلك الزمان السحيق، كان الإغريق بسبب ما يكتنفهم من ظروف جغرافية وسياسية خاصة لا يزلون يحلمون بذلك الحلم المستحيل الذي يأمل في وجود "دولة مدينة" متماسكة لا تتطرق إليها المؤثرات الخارجية وهي آمنة في شجاعة من العالم أجمع".

ثانياً: تسبب نظام الرق المنزلي في إشلال العقل الإغريقي، إذ كان الاسترقاق أمراً مسلماً به متغلغلاً في الحياة الإغريقية. فلم يكن الناس يستطيعون أن يتصور الراحة أو الكرامة والمهابة من غير وجود الرقيق. على أن الرق يحول دون عطف الإنسان، لا عن طبقة من إخوانه في الوطن فحسب، بل يضع مالك الرقيق في طبقة وهيئة مضادة لكل غريب، وذلك لشعور الفرد بأنه من قبيلة مختارة".

"وأخيراً كان يعوق الفكر الإغريقي افتقاره إلى المعرفة لفتقاراً لا نكاد نتصوره اليوم. إذ لم يكن لدى الإغريق أية معرفة للبتة بـماضي البشرية. وهم قوم كان ما لديهم في أحسن الأحوال بضع تخمينات تتم عن فكر صائب. ولم تكن معرفتهم بالجغرافيا تتعدى دائرة حوض البحر المتوسط وحدود فارس ولا بد للإنسان أن يتذكر إعبوازمهم الشديد في الأجهزة التجريبية.

وقد لونوا الزجاج للزينة ولكنه ليس بالزجاج الصافي وليس لديهم وسيلة دقيقة لقياس فترات الزمن الصغرى، ولا أي ترقيم عددي يتسم بالكفاية الحقّة ولا أي مقاييس شديدة للضبط، ولا أي مبادئ أولية للتسكوب أو الميكروسكوب والفيلسوف يترفع عن الصانع ترفعاً أبعد يده من أن تصل إلى أي جهاز. وما كان لأي سيد إغريقي ليقبل أن يصدق في الزجاج أو المعدن^(١).

وحكاية احتقار العمل اليدوي هذه ودورها في إعاقه التقدم العلمي لا بد من توضيحها فلقد كان من خصائص السيد أن يقتصر نشاطه على العمل للعقلي فقط ولذلك فإن أي عمل تستخدم فيه يد الإنسان ويحتمل أن تؤذى منه سواء بالمجهود أو الاتساخ أو غير ذلك - فهو عمل حقير يجب أن يخول للعبيد فقط وعلى ذلك فلكي يحتفظ السيد بوجاهته الاجتماعية فلا بد أن يبتعد تماماً عن العمل اليدوي وبما أن العلم التجريبي يقوم أساساً على العمل اليدوي فقد ظل لاحتقار الأجير مانعاً كبيراً من قيام هؤلاء المتعلمين بالعمل اليدوي.

ولم يكن هذا الأمر قاصراً على الحضارة الإغريقية فقط وإنما تشترك فيه الحضارات التي سبقتها أيضاً مثل الحضارة المصرية والبابلية ولكن بنسب متفاوتة.

وسنشير في الباب القادم إلى الموقف الإسلامي المناقض لذلك تماماً فعلى سبيل المثال يقول كاتب مصري^(٢) في وثيقة من عام ١٢٠٠ ق.م تقريباً: تعلموا الكتابة لتقوا أنفسكم شر الأعمال للشاقة ولتكونوا حكاماً ذوي شهرة عالية، فالمشتغل في المعادن وهو أمام فوهة الفرن لأصابع كالتمساح ورائحته أسوأ من رائحة المسك العفن والناسج في مصنع ما أسوأ حالاً من المرأة، يجلس للقرقصاء ولا يتمتع بالهواء النقي المتجدد".

وهذا ما يفسر عدم الارتباط بين وجود المخترعات وبين وجود القوانين العلمية المؤدية إليها، لأن أغلب المخترعات والآلات أنتجت أياً يد للعبيد والصناع نتيجة إلحاح الحاجة إليها.

(١) معالم تاريخ الإنسانية: مج ١ ج ٢.

(٢) نقلاً عن كراوزر: صلة العلم بالمجتمع ص ٥٥.

المرحلة الهلينستية

ومدى ارتباطها بالفكر الميتافيزيقي

بقى قبل أن نطوي صفحة الحضارة الإغريقية أن نتكلم عن مرحلة أخرى من الفكر شاركوا فيها فكان لابد من الحديث عنها حتى لا نبخسهم حقهم وهذه المرحلة هي ما تسمى بمرحلة الحضارة للهينستية.

والمرحلة الهلينستية هي مرحلة مزج الحضارة الإغريقية بالحضارات الأخرى بعد غزو الإسكندر لهذه الحضارات ولقد كانت مدينة الإسكندرية هي أبرز المراكز الحضارية في كل بلاد اليونان حتى أنها أنتجت نخبة من العلماء لم تستطع أية مدينة في هذه المرحلة أن تضارعها في إنتاج مثلها حتى أثينا نفسها في أزهى عصورها. وقبل أن نتحدث عن هؤلاء العلماء فلا بد أن ننسى أنهم نتاج للمزج بين الحضارتين المصرية والإغريقية فلا يحق لإحدهما أن تتسب لنفسها فقط ما حققه هؤلاء العلماء من علم ومجد.

لقد تقدم جالينوس بالطب تقدماً كبيراً حيث جمع بين دراسة أبقراط وبين طرق التشريح عند المصريين القدماء كما أنه جمع في تأثيره بالفلسفة بين أرسطو وأفلاطون والرواقيين وكانت استدلالاته المنطقية ذات قوة ووضوح "غير أن هذه الصفة الفلسفية المنطقية ذاتها، هي ما أدت به في بعض الأحيان إلى مناقضة التجربة والمنهج التجريبي الدقيق وخاصة في نظريته للأمزجة والطباع، وهي ما جعلته يدخل في نظرية أرسطو للنفس، ويوفق بينها وبين موقف الرواقيين من "الروح" وهي التي انتهت به كذلك إلى أن يقرر في البدن قيام مبادئ وقوى ما لا يمكن أن تصبح يوماً من الأيام موضع تجربة أو بحث علمي، قوى تفسر في نظره جميع ظواهر البدن، كل قوة منها خاصة بضرب معين من الظواهر، فقرة ممسكة وقوة جانبية، وقوة محولة وقوة منومة.. إلخ. تلك القوى التي أثارت سخرية موليير وتهكمه في مسرحياته الشهيرة أثناء القرن

السابع عشر^(١).

وأشهر رياضي الإسكندرية هو إقليدس. وقد جمع في كتابه الأركان أو "العناصر" كل المعارف الهندسية التي عرفت في عصره وهكذا فإن الكثير مما يضمه هذا الكتاب لم يكن من ابتكاره هو غير أنه امتاز بالعرض المنهجي للموضوع ولقد حذا حذو أفلاطون^(٢) في عدم البحث إلا في الأشياء التي يمكن عملها بالمسطرة والفرجار. كما أننا لا نجد لديه أبسط تلميح إلى أن الهندسة يمكن أن تكون مفيدة عملياً^(٣).

"ومما يلفت للنظر أنه بدأ علم البصريات بقوله الخاطئ: إن الأجسام ترى ما تبعثه العين من أشعة في خطوط مستقيمة"^(٤).

وجاء أرسطاخورس إلى الإسكندرية وهو أول من قال بأن الشمس مركز الكون وأن الأرض تدور حولها ووقع على قوله هذا كوبر نيكوس بعد ذلك بقرون طويلة فجهر به وذاع صيته "وهناك ملاحظة هامشية تحمل اسم أرسطاخورس في أحد مخطوطات كوبرنيكوس تشهد على هذه الحقيقة على نحو قاطع" وحسب بعد كل من الشمس والقمر عن الأرض، ونسبة نصف قطر كل منهما إلى نصف قطر الأرض بطرق صحيحة^(٥).

وكان أرشميدس أعلم علماء الإسكندرية فكان عالماً رياضياً ومهندساً ميكانيكاً ومخترعاً كبيراً "ويذكر المؤرخ الإغريقي بلوتارك أن مهارته الفنية ساعدته أكثر من مرة على حماية المدينة من أن تتأثرها جيوش الأعداء"^(٦).

ولقد استنبط قانوناً مضبوطاً للرافعة "ولكن يظهر أنه استنتج من فروض مبنية على علم غريزي، وفي الواقع على الإحساس بجمال التوازن أكثر من المشاهدة والتجربة، ولقد كانت النتيجة التي حصل عليها، وتصميمه على تطبيق العلوم والرياضة على الظواهر الطبيعية دليلاً على التقدم أما محاولته جعل علم الطبيعة عبارة عن استنباطات هندسية من فروض فدليل على الرجعية، وتدل على عدم الأخذ بالمشاهدة والتجربة ولقد

(١) صلة العلم بالمجتمع، ج ١.

(٢) راجع د. جميل بلادي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٤٢ : ٤٤.

(٣) راجع رسل: حكم الغرب، ج ١، ص ١٩٣.

(٤) كرلوزر: صلة العلم بالمجتمع، ص ٩١.

(٥) رسل: حكمة العرب ص ١٩٦.

(٦) جميل بلادي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٣٩.

أخفى نبوغ أرشميدس في العلوم الرياضية ضعفه في الطبيعة والميكانيكا^(١)، ولم يستطع تنمية مواهبه لأقصى حد نظراً لأن الأعمال اليدوية كانت شائعة، فكان يحتقرها شأنه في ذلك شأن جميع أفراد طبقته^(٢).

ولكن إلى أي مدى استمر هذا التقدم الجزئي في العلم الإسكندري؟ يقول الدكتور جميل بلدي: "تؤدي إنن متابعة العصر السكندري منذ نشأته إلى ملاحظة أن الفكر الفلسفي قد تسرب إلى العلم وتدخل في مجاله تدخلاً تدريجياً، فكان شأنه أن أضعفه شيئاً فشيئاً عن صفات العلم"^(٣).

(١) كرلوزر: صلة العلم بالمجتمع ص ١٠٠، ١٠٧.

(٢) للمرجع السابق، ص ٩٧.

(٣) تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٤٦ : ٤٧.

أين معجزة العلم اليوناني المزعومة

يقول الدكتور فولد زكريا^(١):

أدرك الباحثون أن للكلام عن "معجزة" يونانية ليس من العلم في شيء. فالقول إن اليونانيين قد أبدعوا فجأة، ودون سوابق أو مؤثرات خارجية، حضارة عبقرية في مختلف الميادين، ومنها للعلم، هو قول يتنافى مع المبادئ العلمية التي تؤكد اتصال الحضارات وتأثيرها بعضها ببعض وعلى حين أن لفظ "المعجزة" يبدو في ظاهره تفسير لظاهرة الانبثاق المفاجئ للحضارة اليونانية، فإنه في واقع الأمر ليس تفسيراً لأي شيء، بل إن تعبير غير مباشر عن للعجز عن التفسير، فحين نقول إن ظهور العلم اليوناني كان جزءاً من "المعجزة اليونانية"، يكون للمعنى الحقيقي لقولنا هذا هو أننا لا نعرف كيف نفسر ظهور العلم اليوناني.

ولا جدال في أن المكان الذي ظهرت فيه أولى المدارس للفلسفة والعلمية اليونانية، هو في ذاته دليل على الاتصال الوثيق بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية السابقة. فلم تظهر المدرسة الفكرية الأولى في أرض اليونان ذاتها، وإنما ظهرت في مستوطنة "أيونية" التي أقامها اليونانيون على ساحل آسيا الصغرى (تركيا الحالية)، أي في أقرب أرض ناطقة باليونانية إلى بلاد الشرق، نوات الحضارات الأقدم عهداً. وهذا أمر طبيعي لأن من المحال أن تكون هذه المجموعة من الشعوب الشرقية قريبة من اليونانيين إلى هذا الحد، وأن تتبادل معها التجارة على نطاق واسع، وتتدخل معها أحياناً أخرى في حروب طويلة، دون أن يحدث تفاعل بين الطرفين.

ولتنتع العلماء بأن من المستحيل تجاهل شهادة اليونانيين القدماء أنفسهم فقد شهد فيلسوفهم الأكبر "أفلاطون" الذي كان في الوقت ذاته عالماً رياضياً، بفضل الحضارة للفرعونية على العلم والفكر اليوناني، وأكد أن اليونانيين إنما هم "أطفال" بالقياس إلى

(١) التفكير العلمي ١٢٨، وما بعدها (بتصرف).

تلك الحضارة القديمة العظيمة. وهناك روايات تاريخية - كثيرة تحكي عن اتصال كبار فلاسفة اليونانيين وعلمائهم - ومنهم أفلاطون ذاته - بالمصريين القدماء وسفرهم إلى مصر وإقامتهم فيها طويلاً لتلقي العلم.

والمشكلة الكبرى في هذا الصدد هي أن الأدلة المباشرة على هذا الاتصال العلمي قد فقدت. فعلى حين أن كثيراً من الإنجازات العلمية اليونانية قد ظلت باقية، فإن ما أنجزته الحضارات الشرقية، في باب العلم النظري أو الأساسي، لا يكاد يعرف عنه شيء بطريق مباشر، ومعظم ما نعرفه عنه غير مباشر، أي من خلال التطبيقات العلمية لهذا العلم كما تتمثل في الآثار الباقية من هذه الحضارات.

ومن الأسباب التي يعال بها البعض ضياع العلم الشرقي القديم، أن الفئة التي كانت تمارسه كانت فئة الكهنة، التي حرصت على أن تحتفظ بمعلوماتها العلمية سرّاً دفيناً، تنتقله هذه الفئة جيلاً بعد جيل، دون أن تبوح به إلى غيرها، حتى تظل محتفظة لنفسها بالقوة والنفوذ والمهابة التي تولدها المعرفة العلمية، وحتى تضفي على نفسها، وعلى الآلهة التي تخدمها، هالة من القداسة أمام عامة الناس، الذين لا يعرفون عن العلم شيئاً، وفضلاً عن ذلك فهناك كوارث طبيعية وحروب كثيرة وحرائق متعددة أو غير متعددة، أدت بدورها إلى ضياع ما يمكن أن يكون قد دون من هذا العلم في كتب.

ونتيجة هذا كله هي أن معلوماتنا عن الأصول النظرية للعلم القديم تكاد تكون معدومة، على حين أن معظم ما أنجزه اليونانيون ظل باقياً، مما ساعد على نسبة الفضل الأكبر، في بدء ظهور العلم، إلى اليونانيين، وجعل من المستحيل إجراء مقارنة بين العلم اليوناني والعلم الشرقي القديم، أو تبيان مقدار ما يدين به اليونانيون في علومهم للحضارات الكبرى التي سبقتهم.

وأخيراً، فقد كان للمعتقدات والأديان الشعبية تأثير هام في نمو معارف علمية كثيرة، وحسبنا أن نذكر في هذا الصدد أهمية العقيدة الدينية عند الفراعنة في عمليات البناء الهائلة، التي حققت تلبية المطالب الدينية، كالأهرامات والمعابد الضخمة، وكذلك الحاجة إلى تخليد الإنسان، والرغبة في قهر الإحساس بفنائه، التي حفزتهم إلى اكتساب المقدرة الخارقة على التحنيط، والإيمان بالنتجيم ومعرفة الطالع من التطلع إلى النجوم، الذي أعطى بعض الناس في تلك العهود القديمة طاقة هائلة من الصبر لتأحت لهم أن يقوموا بملاحظات وعمليات رصد مرهقة، أضافت إلى رصيد البشرية في ميدان الفلك

معلومات لها قيمة لا تقدر. ولننكر في هذا الصدد أن الارتباط بين التجيم وعلم الفلك قد ظل قائماً، في أوروبا ذاتها، حتى مطلع العصر الحديث، وأن كبار علماء الفلك حتى للقرن السابع عشر كانوا منجمين في الوقت ذاته، ولم يكونوا يجدون أي تعارض بين الملاحظة الفلكية المتأنية الدقيقة وبين البحث عن طالع حاكم، أو للتنبؤ بنتيجة معركة حربية وشيكة للحدث من خلال النجوم.

في كل هذه الحالات كانت هناك مقتضيات عملية حتمت على الحضارات الشرقية القديمة البحث في علوم معينة، ومادامت هذه الحضارات قد نجحت في تحقيق تلك المقتضيات العملية نجاحاً رائعاً، فلا بد أن نستنتج أن حصيلتها العلمية في هذه الميادين لم تكن ضئيلة. وأنه لمن الصعب أن يتصور للمرء أن أولئك العباقرة الذين بنوا الأهرامات بتلك الدقة المذهلة في الحساب، بحيث لم يخطئوا إلا بمقدار بوصة واحدة في محيط قاعدة الهرم الأكبر البالغ ٧٥٥٣/٤ قدماً^(١). والذين ابتدعوا فن الضرب والقسمة، لا يستحقون اسم "العلماء"، وأنهم لم يكونوا إلا أصحاب تجارب موروثة، شكلت مجموعة من القواعد والخبرات العملية التي استعانوا بها في تحقيق هذه الإنجازات. ومن الظلم أن نأبى اسم "العلم" على تلك المعلومات الفلكية الرائعة التي توصل إليها هؤلاء القدماء، وعلى للكشوف الرياضية الهامة التي كانت ضرورية من أجل إجراء الحسابات الفلكية، وغيرها من الأغراض ومن قصر النظر أن نتصور أن تلك المعلومات الكيميائية العظيمة، التي أتاحت للمصريين للقدماء أن يصبغوا أنسجة ملابسهم وحوائط مبانيهم بألوان ما يزال بعضها زاهياً لمدة تقرب من الأربعة آلاف عام، لا تستحق اسم "العلم التجريبي". إذن لابد أن هذه للحضارات قد جمعت فيها بين الخبرة العلمية والمعلومات النظرية، كالطب وصناعة العقاقير والهيدروليكا (الري والسدود والخزانات) .. الخ.

(١) W. Wightman: the Growth of Scientific Ideas. Yale University Press, 1953, pp. 3-4

**إذا كان العلم الحديث هو وليد الحضارة الإسلامية
فكيف يقال إن الإسلام يعوق التقدم العلمي؟؟**

الحضارة الإسلامية وإنجازاتها السياسية والفكرية والعلمية

أولاً: الإسلام وأصول الحكم:

جاء في قول للرسول ﷺ في خطبة للوداع: "أيها الناس إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا وإن كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع".

"اعقلوا أيها الناس قلبي فأني قد بلغت وقد تركت فيكم ما لم تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله وسنة رسوله" (١).

وقال ﷺ عندما خرج إلى الناس في مرضه الذي سبق موته - فيما معناه: "أيها الناس من كنت قد شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليقتص منه، ومن كنت قد أوجعت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه".

وقال الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه في أول خطبة له بعد توليه للخلافة: "أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخير منكم. فإن أحسنت فأعينوني، وإن صدقت فقوموني. الصدق أمانة والكذب خيانة، وللضعيف قوتي عندي حتى آخذ له حقه، وللقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. لا يدع أحد منكم الجهاد، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم" (٢).

أما الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد خطب في الناس قائلاً: "أيها الناس إن أحسنت فأعينوني، وإن صدقت فقوموني، فقال له رجل من أخريات المسجد لو رأينا فيك أعوجاجاً لقومناه بسيفنا، فحمد عمر الله على أن جعل بأمته من يقومه بحد السيف".

وقد خطب عمر يوماً فقال: "يا أيها الناس إني والله، لا أرسل عمالي إليكم ليضربوا

(١) فقه السيرة. د. محمد سعيد رمضان البوطي.

(٢) تاريخ الخلفاء الراشدين. د. عبد الوهاب النجار.

أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسانتكم ويقضوا بينكم بالحق، ويجكموا بينكم بالعدل، فمن فعل شيئاً سوى ذلك فليردعه إلى فولاذي نفس عمر بيده لأقتصنه منه، فوثب عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين لرأيت إن كان رجلاً من أمراء المسلمين على رعيته فأدب بعض رعيته أنك لتقصه فيه؟ قال: أي والذي نفس عمر بيده إذا لأقتصنه منه وكيف لا أقتص منه وقد رأيت رسول الله ﷺ يقتص من نفسه^(١).

حقاً كيف تكون هناك قداسة لأمة يقتص فيها رسولها من نفسه؟

ولا يقول أحد أنكم تضربون لنا الأمثلة بالعصر الإسلامي الأول، لأن الذي علينا هو أن نظهر موقف الإسلام من الاستبداد والقداسة والكهنوت والحكم الديني، وهذا ما يعبر عنه عصر الرسول ﷺ للمبعوث بالمنهج الحق والخلفاء الراشدين الذين اتبعوه ولم يشنوا عنه، لما إذا حدث فإن هذا لا يعبر عن موقف الإسلام، لأن الإسلام ذاته يدين هذا الشنوذ، ويعتبره ابتداعاً عليه.

ولأن الله وحده خالق الإنسان فهو وحده الذي يحكم وهو وحده الذي يشرع.

فالله هو الحاكم الأعلى والواضع الوحيد لأصول الحكم في الإسلام، أما للحاكم البشري فهو الخليفة أو الإمام الذي تنتخبه الأمة لكي يسوسها بما يتفق مع هذه الأصول. ولذلك فإن هذا الحاكم يجب أن يكون أكثر المسلمين حرصاً واجتهاداً على تطبيق هذه الأصول على متغيرات الواقع، ومن هذا تفهم عدم التعارض بين كون حاكمية الأمة لله وحده وبين قابلية أحكام الحاكم البشري للأخذ والرد وعرضتها للخطأ والصواب، لأن النقد عندما يقع على هذه الأحكام فإنما يقع في الحقيقة على صحة اجتهاد الحاكم البشري في تطبيق أحكام السماء على متغيرات الواقع دون أن يمثل ذلك اعتراضاً أو نقداً لأحكام السماء ذاتها.

وكل إنسان هو خليفة لله في أرضه، ومسئول عن تلك الخلافة والتي تعني إعلاء كلمته وإقامة شرعه وتحقيق خلافته. ولهذا فالأمة الإسلامية جميعها مسئولة عن تحقيق خلافة الله في أرضه وإقامة حكمه وعدله، فالحاكم الوحيد في الأمة الإسلامية هو الله والأمة جميعها مسئولة عن تطبيق أحكام الله الحاكم الأعلى، أما الخليفة أو الحاكم البشري للأمة فهو أكثر الأشخاص اجتهاداً وحرصاً على تطبيق هذه الأحكام ومن هذا الاجتهاد والحرص على تطبيقها يستمد سلطته وحكمه. وجماهير الأمة المسلمة للمسئولة

(١) تاريخ للخلفاء الراشدين، د. عبد الوهاب النجار.

عن تطبيق أحكام الله هي التي تختار من لبنائها من هو أكثرهم حرصًا واجتهادًا في تطبيق هذه الأحكام، وهي التي تعزله عن سلطاته إذا ترلخى لو أهمل في تطبيقها، فالأمة كلها قيومة على تطبيق أحكام الله ورعاية لها ومسئولة عنها، وبهذا يكون القائم بكل أمور الحكم هم جماهير الأمة وممثلوها أما الحكم نفسه فهو لله رب الوجود... أي أن الشعب هو الذي يحكم نفسه ولكن بما أنزل الله من أحكام.

وكذلك فإن المشرع الوحيد هو الله، هو للواضع للأصول الثابتة في التشريع وهو الذي شرع لمجتهدى الأمة في الفروع المتغيرة منه "وهي أغلب للتشريع" واستخلاص الأحكام الملائمة للواقع المتغير، ولكن بشرط اتفاق هذه الاجتهادات مع مقتضيات الأصول.

وكثيراً ما يدعى العلمانيون أن الإسلام لم يأت بأصول لنظام الحكم وكأنه كان ينبغي على الإسلام أن يأتي بنظام حكم على أحد أنماط الأنظمة الغربية لكي يحظى باعتراف العلمانيين بمجيئه بتلك الأصول.

إن الإسلام قد أتى بمجموعة قواعد أصولية تشكل في مجموعها أيديولوجيته للخاصة فيما ينبغي أن يكون عليه حكم المسلمين، ولم يأت بصورة تفصيلية لنظام الحكم قد تصلح لأمة من الأمم ولا تصلح لغيرها. ومن هذه القواعد:

- إن الناس سواسية أمام القانون ليس هناك من لا يخضع لهذه القاعدة ولو كان من أبناء الرسول بل ولو كان الرسول نفسه ﷺ.

- إن الحاكم يجب أن يكون أكثر الناس علماً واجتهاداً وحرصاً على تطبيق أحكام الله.

- إن الحاكم الإسلامي ليس هرقلًا ولا كسرويًا أي ليس ملكاً عضوضاً وإنما يرجع تعيين الحاكم إلى أهل الحل والعقد من الأمة.

- إن الحكم الإسلامي يقوم على الشورى بين الحاكم والعلماء وممثلي الأمة من أهل الحل والعقد.

- لأي فرد من أفراد الأمة أن يخطئ الحاكم في اجتهاد ما ذهب إليه مادام يملك للدليل على ذلك سواء كان هذا الفرد رجلاً أم امرأة.

- على الحاكم والمحكومين ألا يخرجوا عما تذهب إليه جماعة المسلمين من أمور حتى ولو اختلفوا معهم فيها.

- إن الدستور المشرع للأمة هو القرآن ثم السنة ثم الإجماع ثم اجتهاد العلماء.

ألا تمثل هذه للقواعد أيديولوجية الإسلام الخاصة في أصول الحكم (راجع قواعد نظام الحكم الإسلامي في كتابنا: الإسلام للبرالي) لم أنه كان ينبغي على الإسلام أن يأتي بصورة من نظام للحكم مثلما هو عليه في فرنسا أو أمريكا أو سويسرا أو الاتحاد السوفيتي كي يحظى برضاها.

هل كان ينبغي عليه أن يأتي بديمقراطية مباشرة؟ أم بديمقراطية غير مباشرة، وهل كان عليه أن يجمع بين برلمان ومجلس شيوخ؟ أم كان عليه أن يكفي بأحدهما؟ وهل ينبغي للحاكم المسلم أن يجمع بين للرئاسة والوزارة؟ أم يكفي بالرئاسة ويترك للوزارة لغيره؟

لو كان الإسلام قد فعل أي شيء من ذلك لصار نظامًا جامدًا إن صلح لبلاد من البلدان لم يصلح لأخرى (فما ينفع سويسرا مثلاً لا ينفع فرنسا) وإن صلح لزمين من الألمان لم يصلح لغيره، ولكن الإسلام وضع أيديولوجية عامة لأصول الحكم وحدد الإطار والضوابط والأهداف وترك الأشكال التطبيقية للحكم تحددها الظروف والأحوال والأزمنة.

وهم لا يفتأون يرددون أن هذه الصورة المثالية للحكم لم تتم إلا في عصر للخلفاء الراشدين والخليفة عمر بن عبد العزيز على الأكثر وأن الحكم الإسلامي في باقي العصور اتسم بالظلم والبشاعة.

وكون حكم للخلفاء الراشدين الخمسة كان مثاليًا لا يعني كنتيجة جسمية أن حكم غيرهم كان ظالمًا وبشعًا بل إن كثيرًا من حكام المسلمين قد حققوا درجة كبيرة من مثالية هؤلاء للحكام منهم على سبيل المثال نور الدين محمود والناصر صلاح الدين والمنصور بن يعقوب في دولة الموحدين والظاهر بيبرس والسلطان قطز بل إن هناك بعض العلماء للمسلمين الذين ألحقوا بعض الحكام المسلمين بالخلفاء الراشدين أنفسهم مثل عبد الرحمن الثالث الأموي (٣٠٠-٣٥٠) حاكم الأندلس والسلطان تيبو (١٧٥١-١٧٩٩) حاكم الهند.

ولكن تعدد التشويه جعلهم لا يتحدثون عن حكام المسلمين إلا من منظور ألف ليلة وليلة فهكذا كان تشويههم الدائم لشخصية هارون الرشيد مع أنه قد حاز ثناء مؤرخين كبار من أمثال ابن قتيبة وابن خلدون (وهما من هما). ومع ذلك أليس من الخير لنا أن يكون خليفتنا هو هارون الرشيد وهو يحكم الدنيا - حتى ولو صدقت فيه كل اتهامات العلمانيين - عما يغانيه العالم الإسلامي الآن من هولاء بدونه.

ولكن ماذا نفعل في من يتعمدون تشويه التاريخ الإسلامي تحقيقاً لأغراضهم الخاصة مما دفع للفيلسوف جارودي لقول^(١): إنه إذا أردنا للحقيقة. "فنجب علينا أن نقارن بين ممارسة الشعوب الأخرى الحقيقية وممارسة للشعوب الإسلامية الحقيقية وليس بين نظرية البعض وتطبيق البعض الآخر".

فمهما بلغت بشاعة حكام المسلمين بفرض صدق كل الافتراءات التي يتهمونهم بها فإنها إن تمثل شيئاً بالنسبة لما فعل حكام غربيون وشيوعيون من أمثال: نابليون وهنتر وستالين وموسوليني ومن قبلهم الباباوات والملوك الصليبيين من أهوال وجرائم بشعة.

وصف لبعض المدن الحضارة الإسلامية:

اتسع عمران بعض المدن الإسلامية اتساعاً هائلاً بفضل توافر للمقومات الحضارية التي توفرت لها حتى بلغ عدد سكان البصرة في بعض الأقال ستمائة ألف في عهد الحاج، ويبلغ سكان قرطبة في عهد المنصور نصف مليون وتعكس هذه الكثافة السكانية عدد دورها ومنشأتها، واتصلت العمارة بها أربعة وعشرين ميلاً في الطول وستة أميال في العرض وعدد أرباضها المحيطة بها واحد وعشرون ربضاً كل ربض منها يزيد عرضه وطوله على الميل وكل ربض منها من المساجد والأسواق والحمامات ما يقوم بأهله، ولا يحتاجون إلى غيره وقد دهش الرحالة الأجانب لاتساع مدينة القاهرة وامتداد عمرانها ويعكس وصف ذلك إحصاء حوائيتها وأسواقها وفنادقها وحماماتها وطولحيتها ومنازلها ومساجدها ومدارسها، وما اشتملت عليه من مرافق تدل على مستوى حضاري متقدم ويعكس ارتفاع الصناعة مستوى هذا للتطور فيها هي دمشق أصبحت جامعة لصنوف المحاسن وضروب من الصناعات وأنواع من الثياب عديم للمثال ويتجهز به منها كل الآفاق والأمصار وكنمشق اشتهرت كل مدينة بصناعات ذاع صيتها وبلغت الآفاق.

(١) وعود الإسلام.

ثانياً : موقف الإسلام من العلم والعقل والمنهج التجريبي :

خلاصة موقف الإسلام من العلم هو أن الطريق إلى معرفة أسرار الوجود هو طريق الشهادة على أنه **فَقَدْ** هو الحق.

﴿ سُبْحَانَ عَابِتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ (الصمت: من الآية ٥٣).

يقول جارودي^(١): "إن مبدأ التوحيد وهو حجر الأساس في تجربة الإسلام لمعرفة الله يلغي كل ما يفصل بين العلم والإيمان. وبما أن كل شيء في الطبيعة هو دلالة على الوجود الإلهي تصبح معرفة الطبيعة - مثلها في ذلك مثل العمل - شكلاً من أشكال الصلاة وسبيلاً للتقرب من الله".

لقد كانت أول كلمة نزلت في القرآن هي ﴿ اقْرَأْ ﴾ وكانت ثاني سورة في التنزيل هي القلم.

والإنسان مطالب في القرآن دومًا بالنظر في جنبات هذا الكون، والبحث عن آيات الله فيه.

﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾ (الأعراف: من الآية ١٨٥)

﴿ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ۝ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (النزك: ٢٠-٢١)

ويفص الغافلين عن هذا التفكير في الكون بأنهم ﴿ كَالْأَتْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ (الأعراف: من الآية ١٧٩).

والقرآن والحديث لا يفتان بمجدان العلم ويحثان على البحث العلمي ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَخْذَكُرُ أَكُلُوا الْأَلْبَابِ ﴾ (الزمر: من الآية ٩).

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَهِضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ ۝ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ أَلَا تَعْلَمُ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُمْ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾

(١) وعود الإسلام.

(فاطر: ٢٧-٢٨) "طلب العلم فريضة على كل مسلم" (مجمع الزوائد للهيتمي)، "طالب العلم يستغفر له كل شيء حتى الحيتان في البحر" (سنن ابن ماجه) "لئن تغدو فتنعلم باباً من العلم خير لك من أن تصلي مائة ركعة" (ابن العلماء هم ورثة الأنبياء) (أبو دلود والترمذي - وابن ماجه) "العالم أمين الله في الأرض" القرطبي جامع بيان العلم وفضله. وقرر القرآن أن أسرار الطبيعة وقولنين الله وسننه التي تحكم الكون هي آيات لأولي الأبواب الذين كثيراً ما يوجه القرآن خطابه إليهم فهم الذين يفكرون ويعقلون ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (ال عمران: ١٩٠)، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الحاشية: ١٣)، ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الروم: من الآية ٢٨).

ولقد ذكرت مادة عقل في القرآن أكثر من خمسين مرة وتكرر السؤال الاستتقاري ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ ثلاث عشرة مرة، وكأنه لازمة. ولو تتبعنا الكلمات الأخرى التي تدخل في نفس الموضوع مثل: نظر وتفكر وفقه وعلم وبرهان ولب ونحوها لوجدنا من الآيات الشيء الكثير جداً. ويحصى علماء للتفسير سبعمائة وخمسين آية صريحة من آيات القرآن الكريم تشير إلى الكون والكانات والآيات للكونية المختلفة.

كل هذا جعل كاتباً ماركسياً (مكسيم رودنسون) يتحدث عن العقلانية في القرآن بحماس شديد فيقول: "إن الوحي.. يعتبره القرآن هو نفسه أداة للبرهان.. والقرآن يقدم البراهين العقلانية على القدرة الإلهية.. وفي مقابلة العهدين القديم والجديد فإن العقلانية القرآنية تبدو صلبة كأنها الصخرة".

وإن كان خصوم الإسلام يعترفون أن القرآن أعظم كتاب فني في العالم فإن عليهم أن يعترفوا أيضاً بأنه أعظم كتاب عقلائي في العالم أيضاً، وإن كانت المقارنة ذاتها خاطئة لأنه من الطبيعي أن يكون القرآن كتاب فوق مستوى البشر - من حيث الإتيان بمثله - لأنه كتاب منزل من الله ﷻ. وكما يقول العقاد عن الإسلام: "إنه دين يفرض المنطق السليم على كل مستمع للخطاب قابل للتعليم".

إننا نستطيع القول إن القرآن قد كشف عن وجود العلاقات المنطقية التي تحكم الكون وأمر الناس بالبحث عنها وعلمها وجعل ذلك من مراتب العبادة لله ﷻ: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾

(يس: ٤٠) فالكون هو كتاب الله المفتوح كما أن القرآن هو كتاب الله الموحى، والقرآن كثيراً ما يضرب الأمثلة في تأسيس المعرفة لليقينية على الإدراك الحسي فهو حين يرد على لقراءات المشركين يقول عنهم ﴿ مَا أَشْهَدُكُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ ﴾ (الكهف: ٥١).

فهو قد نفى دعواهم لانتفاء المشاهدة فمن أين إذن قد لقوا بتلك الدعوى.. كما أن الله ﷻ يوجه خطابه لرسول الله ﷺ فيقول: ﴿ وَلَا تَقْعُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنْ أَسْمَعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ (الاسراء: ٣٦) ويقول الله ﷻ: ﴿ سَتُيْهِمُ وَيُجِئَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ (فصلت: من الآية ٥٣).

القرآن الكريم هو واطع المنهج التجريبي:

كل ذلك جعلنا نقول بحسم - ودون أن نخشى أن يتهمنا أحد بالحماس - إن القرآن الكريم هو ذاته الواضع الحقيقي للأسس الأصيلة لمنهج للبحث العلمي الذي قام عليه العلم التجريبي. فبهذه الدعوة إلى العلم وإلى تحريك وتحكيم العقل وإلى تأسيس المعرفة لليقينية على الإدراك الحسي بالإضافة إلى ثناء الإسلام على العمل اليديوي - والذي سنشير إليه بعد قليل وباستخدامه في عمارة الأرض يكون قد اكتملت لدينا كل مقومات المنهج التجريبي الذي سرعان ما سيظهر تأثيره واضحا على العلماء المسلمين الذين سيعملون تحت تأثير هذه المقومات على وضع القواعد الأصولية لذلك المنهج العلمي التجريبي، ويضعون كذلك تطبيقاته العلمية موضع التنفيذ.

ولم أجد غير هذين الكاتبين فقط قد توصلا إلى مثل ما توصلت إليه وصرحا به دون وجل يقول الدكتور زغلول راغب النجار والدكتور علي عبد الله الدفاع^(١): "إن القرآن الكريم هو واضع المنهج العلمي الصحيح الذي تنتهجه المسلمون وأقاموا به نهضة علمية وفكرية أصيلة كانت هي أساس للنهضة العلمية المعاصرة حين تعلمت باقي الأمم منهم ذلك المنهج بعد نزول القرآن بقرون عديدة؛ كما أن للعلم التجريبي الصحيح هو تنفيذ لأوامر الله في كتابه العزيز وهو في صميمه قرآني للروح".

وقد كنت في بداية دراستي هذه أقوم بإثبات مدى تفاق الإسلام لروح العلمية والمنهج التجريبي ولكنني وجدت من خلال دراستي ويضي أن هذه الحقيقة تفرض نفسها

(١) إسهام المسلمون الأوائل في تطوير علوم الأرض.

علي وعلى كل باحث شجاع.

ولكن للعلم الإسلامي غايات أخرى غير غايات النمو المادي التي حرصت عليها الحضارة الغربية الحديثة فألت إلى ما آلت إليه، يقول الفيلسوف جارودي: "إن العلم والتقنية الموجهين نحو غايات أسمى لا يستطيعان أن يصبحا غاية في حد ذاتهما كما في التقليد الغربي منذ عصر النهضة.

سمي هذا المرض في الحضارة الغربية "الحدائة" هذا المرض هو عكس للعلاقة بين الوسائل والغايات. لقد أصبحت الوسائل في المنظور الغربي غاية.

ولم يعد العلم والتقنية متلازمين من البيئة ولا كانا في خدمة الإنسان. بل على العكس أصبح الإنسان ومحيطه خاضعين لتطور العلوم والتقنيات المستقلة والفتاكة. ونتيجة لعكس هذه العلاقة بين الوسائل والغايات مازال نصف سكان العالم يناضلون فقط من أجل العيش. بعد الثورة الصناعية بقرنين، تلك الثورة التي تتبأ لها أبناؤها للكنبة بازدهار غير محدد للإنسان. كما مات خمسون مليوناً من الكائنات البشرية في العالم الثالث من الجوع في عام ١٩٨٠.

الكمية، السعي وراء القوة والنمو، للفردية، أشهرت إفلاسها: فلا يمكن لأي حضارة أن تبني على هذه الأسس. فقد انتهى العلم والتقنية اللذان ولدا في هذه التربة إلى نتائج متعارضة بشكل كامل مع مشاريع ووعود النهضة الغربية^(١).

فما العلم والتقنية إلا وسائل رائعة في خدمة الغايات الإنسانية. فإذا فصلنا العلم، الذي هو تنظيم للوسائل، عن الحكمة التي هي تبصر في الغايات أصبح هداماً للإنسان. لهذا السبب لم نؤكد على الظواهر التي لعب الإسلام فيها باكتشافاته دور السابق للعلم الغربي الحالي، ولكن على مزاياه الخاصة في إخضاع الوسائل البشرية للغايات الإلهية.. وفي هذا المنظور.

ولو قدر لعلماء المسلمين في القرون الوسطى أن يبعثوا إلى الحياة، فإن دهشتهم لن تكون من التقدم في الأفكار التي ولدت أصلاً في أحضانهم!!

بل إن دهشتهم ستكون من أن نظام القيم قد قلب رأساً على عقب!! وسيرون أن مركز الرؤية أو بورتها التي انطلقوا منها قد صار هامشياً، وأن محيط تلك الرؤية قد

(١) وعود الإسلام.

صار هو المركز، وأن تلك العلوم الحديثة التي كانت في الدرجة الثانية من اهتمامات المسلمين قد تصدرت كافة اهتمامهم الآن في الغرب، أما علم الحكمة للثابت ذلك العلم الأول فسوف يرون أنه تضاعف حتى كاد ينعدم!!

لقد كان العلم داخل إطار الحضارة الإسلامية يقوم على الاتزان بين مطالب الإنسان الحياتية وتطلعاته العقلية، وبين علاقته بالطبيعة وبالبشر الآخرين، أي أن العلم داخل الإطار الإسلامي له منهجه وغاياته التي تنطلق من العقيدة الإسلامية ذاتها أما العلم داخل إطار الحضارة الغربية فقد قام على انفصال الإنسان عن الطبيعة ثم سيطرته عليها، وتسخيرها له في عملية تراكمية كمية لا نهائية يقوم بها إنسان جعل من المنفعة واللذة الماديتين المقاييس الوحيدة والنهائية لحياته دون الالتزام بأي حدود حتى ولو أدى ذلك إلى تبديد الطبيعة أو تدمير وانفجار الكرة الأرضية ذاتها.

لقد صاغ الغرب العلم في ترسانات من الأسلحة الذرية وغير الذرية، والتي تمكنه من تفجير العالم لعدة مرات والتي تمكنه أيضًا من الضغط على عروق الشعوب الضعيفة المرتعشة لامتناعها سواء بالشكل المباشر أو غير المباشر - حتى ولو كانت في أبعد بقاع الأرض.

والغريب أن العلمانيين يحاولون إنكار هذا الموقف الإسلامي من العلم على أساس، أن الإسلام كدين لا بد أنه يذهب إلى الاعتقاد في تدخل الإرادة والقدرة الإلهية في قوانين الطبيعة، وهو ما يدخل في نطاق الغيبيات التي نهانا الإسلام عن الخوض فيها وعدم التعويل عليها في مجال العلم. مع أن الرؤية الموضوعية تقتضي بناء للموقف الإسلامي على القواعد العلمية التي حرص عليها في اكتشاف الطبيعة وليس على الإيمان الذي ليس له علاقة بقواعد الاكتشاف، وإنما بربوخ عقيدة الإيمان بقدرة الله على فعل ما يريد وهذا ما لا يدخل في حدود العلم البشري.

موقف الإسلام من العمل اليدوي؛

يذكر القرآن أن نوحًا عليه السلام كان نجارًا وأن دلوود ~~كان~~ كان حدادًا وعن المقدم بن معدى كرب رضي الله عنه وعن النبي ﷺ قال:

"ما أكل أحد طعامًا قط خيرًا من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله دلوود كان يأكل من عمل يده" رواه البخاري وغيره.

وعن المقدم أيضاً مرفوعاً:

"ما كسب الرجل كسباً أطيب من عمل يده، وما أنفق الرجل على نفسه وأهله وولده وخادمه فهو صدقة" رواه الترمذي.

وعنه ﷺ أنه قال: "إن الله يحب عبده المؤمن المحترف"

وعن عائشة ؓ قالت: كان أصحاب الرسول ﷺ عمال أنفسهم فكانت لهم أرواح (تعني راحة) فقيل لهم لو اغتسلتم.

وهكذا اكتملت في الإسلام كل مقومات المنهج التجريبي.

ثالثاً: وضع الحضارة الإسلامية لأصول المنهج التجريبي؛

كتب ثابت بن قرة (٨٣٦-٩٠١) الرياضي والفلكي المعروف رسالة إلى زميله في الترجمة إسحاق بن حنين، في المبدأ العلمي القدوة حول ألواح بطليموس التي ثبت خطأها: "نحن بطبيعة الحال - لسنا بعد في وضع يمكننا من الإجابة القاطعة على مثل هذا السؤال. والحسم للموضوعي فيها كان ليتّم لو أنّنا قدرنا على مراقبة الشمس في الفترة الواقعة بين بطليموس ويومنا هذا. فإذا وجدت إحداها لدى المؤلفين اليونان فأرجو إفادتي بها، بحيث أتمكن من تكوين حكم أكيد حول ذلك. وأود أن أضيف بأنه بعد إجلاء هذه النقطة فإنني سوف أعالجها هنا. لأنني - من جانبي - لا أريد أن أتبنى ما هو ليس بحكم الأكيد بل العاري من الشك من كل جانب"^(١).

وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا منغلقة تجدف في وحل المؤسسات السلطوية محرومة تماماً من اللّوقوف على قدمين ذلتين تعالت في العالم العربي دائماً أبداً أصوات: "لا أستطيع أن أجاري أرسطو طاليس في هذه النقطة" "قد لاحظت"، "أنا نفسي قد رأيت"، "لأننا رغم إجلالنا الكبير لجالينوس فإن ما شاهدناه بملء أعيننا أقرب إلى التصديق" إن النقد البناء للطبيب عبد اللطيف المتواضع الذي كان مدرّساً في سائر العواصم تقريباً (١١٢٦-١٢٣١) كان قد درس بأن الفك الأسفل يتكون من عظمين مجتمعين معاً: "إلا أنّنا شاهدنا ألوفاً من العظام والهيكل وقمنا بفحصها بدقة متناهية وتحصلنا على نصيب وافر من المعرفة من هذه الدراسة. وهي معرفة ما كنا لننتحصل عليها من دراسة الكتب وكان جالينوس قد علمنا بأن الفك الأسفل يتألف من عظمين يجمع بينهما نسيج ضام غير أنّنا عاينا اللّفي عظم ولم نجد فيها فكاً واحداً مؤلفاً من عظمين إنه عظم واحد دون أي رفو"^(٢). "إن ما قاله جالينوس خطأ" صوت آخر من طبيب زميل من القاهرة هو ابن النفيس المتوفي ١٢٨٨ الذي اكتشف لأول مرة خطأ جالينوس حول دخول الدم من خلال ثقب الحجاب الحاجز من حجرة إلى حجرة. (الأذين والبطين). ويكتشف من خلال بحثه ويصحح الدورة الدموية الصغرى بمساعدة التشريح وهو اكتشاف انتحله بعده بثلاثة

(١) زيغريد هونكة: المعقّدة والمعرفة.

(٢) زيغريد هونكة: المعقّدة والمعرفة.

فرون الإسباني ميخائيل سيرفت كتب ابن النفيس: لكي نصف مهمة كل عضو على حدة تستند إلى ملاحظة دقيقة ودراسة صريحة دون الاكتراث ما إذا كانت تلك من علوم الأولين الذين سبقونا أم لا. لا أصل إطلاقاً لمسام للقلب هذه. والقلب ذو بنية سمكية ومما لاشك فيه أن هذا الدم بعد أن خففت كثافته لا بد وأن يسيل عبر الأوعية الدموية للرئوية إلى الرئة لينتخلها ويمتزج بالهواء^(١).

أما الطبيب العربي ابن الخطيب فيقول "إن القاعدة التي يجب أن نستند إليها دائماً، هي أن برهاناً ما، أخذ بطريق النقل، ينبغي أن يخضع للتعديل إذا ما اتخذ موقفاً مناقضاً مما يشير إليه إدراكنا الحسي أجل، وهل يستلزم مثل هذا مزيداً من الإيماء؟".

أما ابن الهيثم الذي كان أول من أقام تجاربه في "البيوت المظلمة" فقد اهتم بتلك للتجارب إلى حقيقة نظرية الإبصار وهي تقوم على سقوط ضوء على الجسم المرئي ولنعكاسه على شبيكية العين، فإذا كان الجسم المرئي مضيقاً بذاته كالشمس والنجوم سقط مباشرة على العين، وذلك بعكس ما ذهب إليه إقليدس الذي كان معتقداً بأنبعاث الضوء من العين ذاتها فأثبت ابن الهيثم أن ذلك لو كان صحيحاً لكان من الممكن رؤية الأجسام في الظلام^(٢).

ويقول الطبيب والوزير الغرناطي ابن الكاتب^(٣): "إن القاعدة التي يجب أن ننطلق منها دائماً هي أن برهاناً للقبس من المنقول عليه أن يخضع للتغيير حين يقف على النقيض للظاهر مما تشير حواسنا إلى صدقه". وبذلك أصبحت تجربة الحواس هي القول للفصل لقانون العلوم الموروثة.

ولا يكتفي ابن تيمية: بنفي الميتافيزيقا ونقد للمنطق الأرسطي والدفاع عن يقينية القضايا التجريبية وبناء العلم على الاستقراء الجزئي وإنما يمضي في تقنمه الفكري إلى ما هو أبعد من ذلك وهو تحرير الدليل من ضيق القوالب المسبقة التي وضعها لها اليونانيون وإيرازه أثر ذلك في اتساع العقول والتصورات وتقديم العلم وكذلك أخذه بالدليل الظني الراجح فالنظر يكون صحيحاً إذا أدى إلى اعتقاد راجح سواء كان ذلك في الفكر أو في العلم ولكن النسبية المعرفية الإسلامية ترجيحية تظل صحيحة حتى

(١) زيفريد هونكة: العقيدة والمعرفة.

(٢) زيفريد هونكة: العقيدة والمعرفة.

(٣) د. محمد مختار القاضي: أثر المدنية الإسلامية على الحضارة الأوروبية.

يثبت ما هو أصح منها وليست نسبية تشكيكية تختلف باختلاف الناس ومن ثم تتعدم الحقيقة وتلك النسبية المعرفية التي أخذ بها ابن تيمية هي العماد الذي يقوم عليه الفكر العلمي والفلسفي المعاصر يقول ابن تيمية في ذلك:

"ولهذا عدل أنظار المسلمين عن طريقهم. فقالوا: "الدليل" هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود؛ وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب.

أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى المطلوب، وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم، أو إلى اعتقاد راجح.

ولهم نزاع اصطلاحى هل يسمى هذا الثاني "دليلاً"، أو يخص باسم "الإمارة" والجمهور يسمون الجميع "دليلاً". ومن أهل الكلام من لا يسمى بـ "الدليل" إلا الأول.

ثم الضابط في "الدليل" أن يكون مستلزماً للمدلول. فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه، إن كان التلازم في الصرفين - أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر. فيستدل المستدل مما عليه منهما على الآخر الذي لم يعلمه.

ثم إن كان "اللزوم" قطعياً كان الدليل "قطعياً". وإن كان ظاهراً - وقد يختلف - كان الدليل "ظنياً" (١).

... وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس للعقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليوناني - تجددهم من أضيق الناس علماً وبياناً، وأعجزهم تصوراً وتعبيراً.

ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرف في العلوم، وسلك مسلك أهل للمنطق، طل وضيق، وتكلف وتعسق - وغايته بيان البين وإيضاح اللواضح - من العي. وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عافى الله منها من لم يسلك طريقهم (٢).

(١) الرد على المنطقيين، ص ١٦٥.

(٢) الرد على المنطقيين، ص ١٦٥: ١٦٧.

رابعاً: الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية:

نحن لا نقدم هنا مجرد شهادات على الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية، وإنما نقدم حقائقاً تتمثل في علوم لم يسبق للبشر للتوصل إليها واكتشافات ومخترعات متجسدة لا يمكن إنكارها. فلا نترك الأمر بذلك لشهادة هذا أو إنكار ذلك من الغرب عن الفضل العلمي للمسلمين.

تقول زيفريد هونكة^(١): "لقد أصبح للمسلمون - وهذا أمر قلما خطر على بال الأوروبيين - المؤسسين للكيمياء والفيزياء للتطبيقية، للجبر، للحساب، بالمفهوم المعاصر وعلم المثلثات للكروي، علم طبقات الأرض، وعلم الاجتماع، وعلم الكلام".

ويقول ناتشر وشويل في كتابهما التاريخ الأوربي العام:

لم يضاف للعرب إلى ما ابتكروه أقليدس في الهندسة إلا الشيء القليل، ولكن للجبر يكاد يكون من خلقهم، وكذلك أدخلوا تصينات على حساب المثلثات للدائري مخترعين جيب الزلوية (Sine) وظل للزلوية (Tangent) وظل تمام للزلوية (Contangen) واخترعوا في "علم الفلزقي" للبندول وكتبوا في علم البصريات (Optics) بعض الكتب وتقدموا بعلم الفلك، فبنوا مراصد عديدة، وركبوا كثيراً من الآلات للفلكية لا تزال تستعمل حتى اليوم وحسبوا زلوية سمث (لشمس Ecliptic) والمواضع الدقيقة للنقطتي الاعتدالين وكانت معرفتهم في الفلك جسيمة ولا مرأى. وتقدموا في الطب أشواطاً بعيدة عن الإغريق. ودرسوا علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) وعلم تدبير الصحة، ويكاد علم (الأقربانين) للمادة الطبية (Materianedica) لديهم أن يكون هو نفس ما لدينا اليوم. ولا يبرح كثير من طرق العلاج عندهم مستعملاً بين ظهرينا إلى اليوم. وكان جراحوهم يفهمون استعمال التخدير، ويقومون بطائفة من أصعب العمليات المعروفة. وفي نفس الوقت الذي كانت فيه الكنيسة تحرم ممارسة الطب، انتظاراً منها لإتمام الشفاء على يد المناسك الدينية التي يقوم بها القساوسة، كان لدى العرب علم طبي حق. وابتدلوا الكيمياء بدلية حسنة. واكتشفوا كثيراً من المواد الجديدة، من أمثال البوتاس ونترات الفضة والسليمانى وحمض النتريك والكبريتيك. وكلمة (الكحول) عربية، وإن

(١) المتقدمة والمعرفة.

كانت المادة معروفة باسم (أرواح الخمر) عند بليني أما في الصناعة فإنهم بدأوا فيتنوع الصنف وجمال التصميم وإتقان الصنعة وكانوا يشتغلون في جميع أنواع المعادن الذهب منها والفضة والنحاس والبرونز والحديد والصلب. ولم يفقه أحدًا أبد الدهر في صناعة المنسوجات، وصنعوا زجاجًا وخزفًا من أرقى الأنواع وأشدها امتيازًا وعرفوا أسرار الصباغة، وصنعوا الورق وكانت لديهم طرائق عديدة لتهيئة الجلود وكانت مصنوعاتهم الجلدية شهيرة في كافة أوروبا. وأنتجوا الأصباغ والعطور والأشربة. وصنعوا السكر من القصب، ومارسوا الزراعة بطريقة علمية، وكانت لديهم طرائق جيدة للري، وعرفوا قيمة المخصبات، وكيفوا محاصيلهم حسب نوع التربة. وتفوقوا في فلاحه البساتين وعرفوا كيف يطعمون النبات وكيف ينتجون أضرابًا جديدة من الفواكه والأزهار وأدخلوا إلى الغرب أشجارًا كثيرة ونباتات متعددة اجتلبوها من الشرق، وكتبوا رسائل علمية في الزراعة.

وهذه بعض المخترعات التي اخترعها المسلمون أو طوروا استخدامها^(١):

الطباعة - صناعة الورق - الطواحين المائية والهوائية - البارود - المدافع - البنادق - الأسطرلاب - البوصلة - الساعة - النظارات - صناعة للزجاج التكويرية - أنابيب الاختبار - أفران التقطير - للموازن الحساسة لحساب الوزن النوعي - أول نموذج لآلة التصوير - المزواة - لنموذج تميل المجموعة الشمسي وغيرها من المخترعات الأخرى^(٢).

(١) نقلًا عن هـ.ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية مج ٢ ج ٣.

(٢) د. القاضي: نفس المرجع، وزيفريد هونكة: نفس المرجع.

**هل العلم الحديث امتداد للحضارة الإغريقية
أو هو وليد للحضارة الإسلامية**

أولاً: حالة أوروبا في العصور الوسطى والصراع بين الملوك والباباوات:

يقول هـ.ج. ويلز (١) واصفاً أوروبا الغربية في العصور الوسطى:

"وتمر فترة من الزمان يكون من البلاد أن يكتب المرء عما قام فيها من الدول والحكام، إذ لا دول هناك ولا حكام وكل ما في الأمر أن بعض المغامرين للصغار أو الكبار كانوا يستولون على قلعة في ناحية من الريف، ويحكمون منطقة غير ثابتة الحدود حكماً غير مستقر. فكانت الجزر البريطانية مثلاً مقسمة بين حشد كبير من الحكام وكذلك كان شأن سائر أقطار العالم الغربي.

فأنت واجد هنا أسقفاً يتولى الملك، كما كان جيرجوري الكبير في روما، وواجد مدينة أو مجموعة من المدن تحت حكم دوق أو أمير لهذه أو لتلك وكنت تجد بين الخرائب الهائلة بمدينة روما أسرات نصف مستقلة، من مغامرين شبه نبلاء كل ينزود عن حياضه ومعه أتباعه وكان للبابا نوع من السيادة العامة هناك، ولكن كان يناقسه في تلك السيادة ويوجهه تماماً في بعض الأحيان شخص يدعى إلى نفسه "دوق روما".

ويقول (٢) في موضع آخر: "أن أوروبا الغربية لم تكن إلا حضارة محطمة، لا قانون لها ولا إدارة، وطرقها تالفة وتعليمها غير منظم،.. كان للزمان زمان فوضى ولصوصية وجرائم تذهب دون عقاب ولمن منعدم على وجه للعموم.

ومحال أن نقفوا في هذا المقام أحدث للقرنين التاسع والعاشر بأي قدر من التفصيل مترسمين ما جرى فيه من المخالفات والخيانات والادعاءات وصنوف الضيم والاستيلاء فقد كانت تعم أوروبا حالة من الفوضى والخروج على للقوانين وحروب وكفاحات من أجل القوة والسلطان.

وتكاد حالة روما في القرن العاشر: أن تعجز القلم عن أي وصف فإن انحلال إمبراطورية شرلمان ترك البابا ولا حامي له: تهدده ببيزنطة والعرب (الذين استولوا على صقلية) ويتحرش به نبلاء روما الشرسون. ومن أقوى هؤلاء النبلاء امرأتان هما ثيودورا ومارزيا وهما أم وابنتها تعاقبتا في الاحتفاظ بقلعة سانت انجلو، التي استولى

(١) معالم تاريخ الإنسانية، مج ٢، ج ٣.

(٢) معالم تاريخ الإنسانية، مج ٢، ج ٣.

عليها سيوفيا لكت زوج تيودورا النبيل كما استولى على معظم سلطة الباب الزمنية".

نفوذ الباباوات وجمودهم الفكري؛

لما عن وضع الباباوات في ذلك الوقت فمنذ البداية تقريباً احتجبت للحقائق الدينية والمثل العليا التي دعا إليها المسيح عيسى عليه السلام واستقرت وراء المبادئ والتقاليد الطقوسية للرجعة إلى عصر أقدم وإلى طراز أدنى عقلية. وقد كفت للمسيحية منذ بدايتها تقريباً على أن تكون محض ديانة نبوية وخلافة. إذ أنها أوقعت نفسها في شرك التقاليد العتيقة الخاصة بالتضحية الإنسانية، وبالتطهر الدموي لدى "المثرائية"، ديانة تطورت عن لزرداشتية وانتشرت في حكم القياصرة ويتفصيل النواحي الدقيقة لطبيعة الإله.

ومن عجب أن أصبح الحبر الأثرودي "الأترسكي" الأعظم للمخضبة بالدم أصبحت الداعية للمتشددة التي تؤكد للناس تعاليم يسوع الناصري؟ وكذلك أيضاً أوقعتها للعقل الإغريقي الإسكندري في أحبولة بما جبل عليه من تعقيد ذهني حتى إذا وقعت للكنيسة في معمة هذا اللطاحن الذي لا مفر فيه بين هذه المتعارفات المتناقضة، اضطرت أن تصبح اعتقادية "توجماتيقية" متصلبة تأخذ بالمذهب الاعتقادي الحتمي. ذلك أنها حين يثست من بلوغ حلول أخرى لخلافاتها الفكرية التجات إلى الاستبداد للتعسفي.

فأصبح قساوستها وأساقفتها على التدرج رجالاً مكيفين وفق مذاهب واعتقادات قديمة وإجراءات مقررة وثابتة، حتى إذا ما أن ألوان توليهم منصب للكردة أو الباباوات إذا بهم في العادة كهول، قد ألفوا من الكفاح السياسي ذلك الضرب الذي يقصد إلى غاية قريبة مباشرة، ولم يعودوا أهلاً لقبول آراء رحيية يشمل ألقها العالم بأسره. ولم تعد لهم بعد رغبة في رؤية مملكة الرب موطدة في قلوب الناس فقد نسوا ذلك الأمر، وأصبحوا يرغبون في رؤية قوة للكنيسة، التي هي قوتهم هم، متسلطة على شئون البشر. وكانوا في سبيل توطيد تلك القوة على أتم استعداد للمساومة مع أي شيء من الشهوات المستقرة في قلوب البشر، ونظراً لأن كثيراً منهم كانوا على الأرجح يسرون للريية في سلامة بنيان مبادئهم الضخم المحكم وصحته المطلقة، ولم يسمحوا بأية مناقشة فيه، كانوا لا يحتملون أسئلة ولا يتسامحون في مخالفة لا لأنهم على ثقة من عقيدتهم بل لأنهم كانوا غير واثقين منها.

وعندما أقاموا الحروب الصليبية لأهداف سياسية دينوية تتعلق بهم في الأساس كانوا يأننون لكل نذل زعيم أو متشرد أثيم بأن ينضم إلى الجيش، وأن يعمل للسيف والنار

واغتصاب الحرائر ويرتكب كل ما يمكن أن يتصوره العقل من أنواع انتهاك الحرمان ضد أشد رعايا ملك فرنسا مسالمة، والقصاص التي تروى عن هذه الحروب الصليبية تحكي لنا من أضراب القساوة والنضال البشع ما يتضائل إزاء بشاعته قصة أي استشهاد للمسيحيين على أيدي الوثنيين، وهي فوق هذا تسبب لنا رعباً مضاعفاً لما هي عليه من صحة لا سبيل إلى الشك فيها.

كان هذا التعصب الأسود القاسي روحاً خبيثاً لا يجوز أن يخالف مشروع حكم الله في الأرض^(١).

الصراع بين الملوك والباباوات:

ولقد احتدم الصراع بين الملوك والباباوات منذ عهد البابا جريجوري. فقد كان الحاكم الزماني هو الذي يقدم إلى البابا الخاتم والعلم للذين يخلعان على الباب للمعين حديثاً بوصفهما رمز للمنصب. ولكن جريجوري أخذ هذا الحق لنفسه كي يدعم السلطة البابوية. ووصلت الأمور إلى حد التقادم عندما عين الإمبراطور رئيساً جديداً لأساقفة ميلانو في ١٠٧٥، تهدد البابا بخلع الإمبراطور وحرمانه من بركة الكنيسة، وهذا أعلن الإمبراطور أنه هو السلطة العليا، وأعلن عزل البابا فانتقم البابا بطرد الإمبراطور والأساقفة من الكنيسة، وأعلن عزلهم بدوره.

وقد استؤنف الصراع حول الترسيم في عهد البابا إيربان الثاني (١٠٨٨-٩٩) الذي عاد إلى استرداد هذه الحقوق لنفسه، وعندما تمرد كونراد ابن هنري الرابع على أبيه للتمس العون لدى إيربان الذي رحب بتقديم هذا العون. وكانت المدن الشمالية مؤيدة للبابا بحيث كان من السهل غزو لومبارديا كلها. وكذلك أمكن عقد اتفاق مع فيليب ملك فرنسا استطاع إيربان في ١٠٩٤ أن يبدأ مسيرة ظافرة نحو لومبارديا وفرن وهناك في مجمع كليرمون في العام التالي، دعا إلى الحرب الصليبية الأولى. وقد اقترح البابا ألا يتدخل الأباطرة في الترسيم، مقابل تنازل رجال الدين عن الملكية للديوية. غير أن أهل اللاهوت كانوا أكثر حرصاً على أمور الدنيا مما يقتضيه هذا الاقتراح الورع. وهكذا فإن رجال الدين الألمان. عندما عرفوا بنصوصه، هبوا ثائرين، ووجه هنري، الذي كان عندئذ في روما، إنذاراً إلى البابا كيما يستسلم، وتزوج نفسه إمبراطوراً، غير أن

(١) راجع ويلز: نفس المرجع.

انتصاره لم يعمر طويلاً فبعد أحد عشر عاماً، أي فسي سنة ١١٢٢، استعاد البابسا كاليكستوس Calixtus الثاني سلطته في موضوع الترسيم عن طريق اتفاق ورمز Worms وأسفرت آخر محاولة بذلها بارباروسا لكسر شوكة البابا عن هزيمته في ليجنانون Legnano عام ١١٧٦، وعقدت بين الطرفين معاهدة صلح غير مستقرة، وقد انضم الإمبراطور إلى الحملة الصليبية الثالثة ومات في الأناضول عام ١١٩٠^(١).

بعض صور الفساد البابوي:

يقول ول ديورانت في كتابه (قصة الحضارة) تحت باب بعنوان (البابوية في الحضيض (٨٦٧: ١٠٤٩ م): «ظل كرسي البابوية لا ينال إلا بالرشاوى أو للقتل أو رغبات النساء نوات المقام السامي والخلق الدنيء وبقيت ثيوقلاكت أحد كبار الموظفين في قصر البابا ترفع بالبابوات إلى كراسيهم وتنزلهم عنها كما يحلو لها. واستطاعت ابنته مروزيا أن تتجح في اختيار عشيقها سرجيوس الثالث لكرسي البابوية (٩٠٤ - ٩١٨ م) كما أفلحت زوجته ثيودر في تنصيب البابا يوحنا للعاشر (٩١٤ - ٩١٨ م).

ثم رفعت مروزيا يوحنا الحادي عشر (٩٣١ - ٩٣٥ م) إلى كرسي البابوية وكان الشائع على الألسنة أن يوحنا هذا ابن غير شرعي من سرجيوس الثالث. وأصبح حفيدها هو البابا يوحنا الثالث عشر وامتازت ولايته بضروب من التهلك والدعارة في قصر لاتيران.

وعندما حاكمه الإمبراطور أوتو اتهمه الكراذلة بأنه زنى بخليعة ابنه وضاجع أرملته وابنة أختها وأنه حول قصر البابا إلى مأخور للدعارة.

ولم يكن أحد ليجهل سيرة البابا اسكندر السادس (١٤٣١-١٥٠٣) الذي استباح كل المقدسات باسم القداسة، واعتدى على كل المحرمات، واعتمد على أسرته أسرة يورجيا في الحصول على لذاته وشهواته وأمواله وكانت ابنته لدكريسا يورجيا سفاحة دموية وكان أبوها المقدس يدربها على ممارسات الشهوة^(٢).

ويقول الراهب "دراير"^(٣) في كتابه العلم والدين: إن الكنيسة كفرت كل من يخالف

(١) راجع: بركة اندرسل: حكمة الغرب، ج ١.

(٢) الأستاذ أنيس منصور: اثنين اثنين نقلا عن د. محي هاشم: حقيقة العلمانية بين الخلافة والتخريب.

(٣) نقلاً عن الأستاذ سيد قطب المستقبل لهذا الدين.

أمرها في كل العلوم حتى الذبيلة والجغرافيا، وأقامت محاكم التفتيش التي عاقبت ما يبلغ عددهم ثلاثة مائة ألف نرق منهم اثنان وثلاثون ألفاً من بينهم عانم الطبيعة "برونو".. أما الباباوات فينقل عنهم قول الراهب "جروم": إن عيش القساوسة ونعيمهم كان يزري بترف الأمراء والأغنياء للمحترفين، ولقد انحطت أخلاق الباباوات انحطاطاً عظيماً واستحوذ عليهم الجشع وحب المال ويروى أن مجموع دخل مملكة فرنسا لم يكن يكفي الباباوات لنفقاتهم وإرضاء شهواتهم.

وينقل "برتراند راسل" في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية^(١) عن المؤرخ (جويسكشيجاردين) قوله: (لم يكن هناك إنسان أشد اشمئزاً مني من طموح القساوسة وشحهم وخلاعتهم، ليس فقط لأن كلاً من هذه الرذائل مكروه لدي، ولكن لأن كلاً منها وجميعها غير لائق إلى أقصى حد من أولئك الذين يعلنون أنفسهم رجالاً لهم صلات خاصة بالله، وأيضاً لأنها رذائل تعارض للوحدة منها الأخرى بحيث أنها يمكن أن توجد معاً فقط في طبائع فريدة للغاية. ولما كان فإن وظيفتي في بلاط باباوات عديدين اضطررتي أن أروق لهم المجد من أجل مصلحتي الخاصة، ولكن لو لم يكن ذلك كذلك لكنت أحببت "مارتن لوثر كننج" هنا حبي لنفسي لا لكي أتحرر من القوانين التي تفرضها المسيحية كما هي مفهومة ومفسرة بعرق عام علينا، بل لكي أرى هذا الحشد من الأندال يعادون إلى مكانهم المناسب لهم، بحيث يكون في الوسع إجبارهم إما أن يعيشوا بدون رذائل أو بدون سلطان).

وكل ما سبق يذكرنا بمدى غرابة هجوم البابا الحالي بندقته على نبي الإسلام ﷺ فلقد كان من غير المعقول أن يهاجم رجل يحمل على كاهله كل هذا للتاريخ من الانحطاط والفساد، نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم ويتهمة بارتكاب الشرور^(٢).

(١) الجزء الثالث للفلسفة الحديثة.

(٢) ولقد خصصنا لهذا الموضوع كتابنا (الرد على بابا الفاتيكان ومهجوم الغرب على الرسول ﷺ).

ثانياً : صور من اضطهاد الكنيسة للعلماء والمفكرين

وكان لابد أن يحدث الصدام بين رغبة متفجرة في المعرفة والبحث عن الحقيقة وبين مقررات دينية متناقضة ومجافية للعقل والمنطق وموقف كنائسي متصليب ومتعجرف وفساد بابوي، بلغت رذائله حدًا من اللبشاعة يفوق تصور البشر ودفع هؤلاء الباحثون عن الحقيقة للثمن.

موقف المسيحية لقي القبض على روجر باكون، وقضى بقية عمره في السجن ١٥ عامًا، أما سيجر بارباننت، زعيم أولئك الملعونين، الذي تصدى للحكم الصادر ضده بشجاعة، واستجد بالبابا، فقد قضى له ١٥ سنة المتبقية من عمره في سجن البابا Orvie To، ومات فيه مخنوقًا، لقد قاست الروح العلمية الحقيقية على يد السلطة المستبدة المتوحشة خشية على سلطانها، من ضربة وحشية بالغة الشدة تلك هي الخلاصة المفزعة التي توصل إليها ليسنج، من تأمله لتاريخ العموم^(١).

يقول مارتن لوتر عن كوبرنيكوس: ".. يريد ذلك الأحق أن يقلب علوم الفلك كلها رأسًا على عقب، ولكن كما يقرر الكتاب للمقدس أن الشمس نفسها وليس الأرض هي التي أمرها يوشع بأن تقف..".

وأكد جون كلفن من كبار قادة الإصلاح الديني: أن الأرض ثابتة مستشهدًا بالمزمور ٩٣ "وكذلك ثبتت المسكونة لا تتزعزع" وسأل باحتقار "من ذلك الذي يجرو على وضع سلطة كوبر نيكوس فوق سلطان الروح القدس؟".

وقررت الكنيسة الكاثوليكية "أن الاقتراح القائل بأن الشمس هي - للمركز وأنها لا تدور حول الأرض حمالة ومخف وزيف في علم اللاهوت، وهرطقة لأنه يناقض على طول الخط ما جاء في الكتاب المقدس. ولما القول بأن الأرض تدور حول الشمس وليس في المركز فسخيف وزائف فلسفيًا، ومن الناحية اللاهوتية يعارض - على الأقل - العقيدة الحقيقية".

وفي عام ١٦١٦ وضع كتاب كوبر نيكوس في قائمة الكتب المحرمة وأدين جميع الكتابات التي تؤيد حركة الأرض^(٢).

(١) زيفريد هونكة: العقيدة والمعرفة.

(٢) كتب غيوت العالم نقلًا عن د. يحيى هاشم: حقيقة العلمانية.

ولم يقتصر الأمر على معارضة الكنيسة وقادة الإصلاح الديني والعنة بل وصل إلى أن حاول أحد مؤسسي المنهج التجريبي (كما يقال) وهو فرنسيس بيكون دحض فكرة دوران الأرض حول الشمس^(١).

وحكم على برونو بالموت حرقاً لتأييده لأراء أستاذه، كوبر نيكوس أما جاليليو فقد قيد مريبوطاً بعامود وجثا على الأرض راکعاً ونجا من الموت بإعلانه الرجوع عن آرائه وبراءته بالتوبة منها.

وكان موقف الكنيسة ضد الاعتقاد بعمران الجانب المقابل من الأرض، فقد ذهب للقيس أوغسطين إلى أن التوراة لا تشير إلى وجود مثل هذه السلسلة الأدمية واعتقت للكنيسة والعالم المسيحي رأييه هذا ديناً ولجأت للكنيسة إلى محاكم التفتيش وآلات التعذيب وسخرتها في مطاردة خصومها للقائلين بذلك الرأي، وأوشكت على إعدام الطبيب بطرس الباتو لولا أن أنقذته للمنية من برائتها، وأحرقت العالم للفلكي ذائع الصيت لصيت تشكو الباتو لولا أن أنقذته للمنية من برائتها وأحرقت العالم للفلكي ذائع الصيت تشكو داسكولوجيا وحاربت كولمبس لتقضي على مشروع رحلته في كشف ما سمي بعد ذلك أمريكا وأبى مجلس من العلماء رفض مطلبه واتخوه ثلاثة أعوام ثبت منه بطلان المشروع الجديد، وأصررت للكنيسة على موقفها وعلى الرغم من أن ماجلان قد أثبت برحلته المشهورة عام ١٥١٩ وجود الناس للذين يسكنون الجانب الآخر للمواجه من موطننا من الأرض فإن الكنيسة لبثت تقاوم هذا للرأي قرنين من الزمان حتى أكد عصابة مبشرون - طافوا حول الأرض للتبشير - ذلك للرأي.

وفي فلورنسا أعدم الباباوات سافونا رولا وهو رجل دين يخلص العقيدة للكاتوليكية ويؤثر المركز البابوي ويحرص على حربية النصوص لقيامه بدور سياسي للتحرر من الفساد.

(١) راجع: حقيقة للعلمانية د. يحيى هاشم.

ثالثاً: موقف الكنيسة ومقررات الكتب المقدسة نفسها من العلم

وجد علماء اللاهوت الأوروبيون في فلسفة أفلوطين (٢٠٤: ٢٧٠) إمكانية صنع نوع من التلوج بين ميراثهم الديني الميراث الفلسفي اليوناني، والذي كان يشكل تهديداً مباشراً لمعتقداتهم.. وكانت النظرية الأساسية لأفلوطين هي نظريته في الثلاث فهو يذهب أي أن "الواحد موجود كامل والموجود الكامل دائماً يلد موجوداً أدنى منه ولكنه الأعظم بعده وهو العقل الكلي الذي هو كلمة الواحد وفعله وصورته ولما كان العقل الكلي موجوداً تاماً فهو يلد بالضرورة، فلذلك فهو يلد للنفس الكلية التي هي كلمة العقل الكلي وفعله كما هو كلمة الواحد وفعله وهي أيضاً تلد موجودات أدنى منها. فهي التي خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها السماء، خلقت الشمس والسماء للواسعة ووضعت فيها النظام"^(١).

ولقد استطاع أفلوطين بآرائه أن يضع حاجزاً لا يمكن اختراقه من المسيحية والطبيعة فهو يذهب إلى أنه: "لما كان الشر هو عدم للخير وكان الخير وجوداً ولما كانت المادة لا وجود أي غير معينة أو مصورة في ذاتها، وكانت للصورة خيراً كانت المادة أو عدم الصورة هي الشر بالذات"^(٢).

ويذهب أيضاً إلى أن "الروح ذاتها شريرة عندما تلامس الحواس". وقد كان أمبروزو مدافعاً غير هياب عن سلطة الكنيسة حتى استطاع أن يضع أسس العلاقة بين الكنيسة والدولة كما ظلت سائدة طوال القرون الوسطى، واستطاع أن يجعل من الكنيسة "مؤسسة عالمية تتخطى حدود الدول" أما القديس أوغسطين والذي كان يرجع إليه أساساً الإطار اللاهوتي للكاتوليكية حتى عصر الإصلاح الديني، فقد كان هدفه الأكبر في الأساس هو التوفيق بين تعاليم الكتاب المقدس والتراث الفلسفي للمدرسة الأفلاطونية القديمة والجديدة.

وقد استطاع توما الإكويني منذ القرن الثالث عشر أن يعقد زواجاً نفعياً بين المذهب الكاثوليكي والفلسفة الأرسطية التي استبدل بها الأفلاطونية (بالرغم من كون الأخيرة أكثر ملاءمة للفكر الكنائسي). ومن خلال نظرة الإكويني إلى الطبيعة.. وهو الذي كان

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

يصف الراغبين في معرفة الطبيعة بالراغبين في معرفة الأشياء النافهة - ويحذرهم من ذلك الضمير السيئ الذي يشدهم إلى ذلك - استطاع أن يصنع عائقاً صلباً جديداً في وجه علم طبيعي أصيل.

وهذا هو "لوزيب" عالم اللاهوت مطران "القيصرية" يتوجه إلى علماء الإسكندر قائلاً^(١): نحن لا نولي نشاطاتكم أدنى اهتمام، بل نخدري تلك النشاطات التي لا طائل منها ونتوجه بعقولنا صوب اهتمامات أسمى وأرفع" وبعد عشرة قرون يؤكد للقديس توما الإكويني هذه النظرية بقوله "نحن نفضل الحد الأدنى من المعرفة بالأمور الدنيوية للفلسفة".

وفي الحقيقة فإن آباء الكنيسة معذرون في موقفهم هذا من التفكير والبحث في الطبيعة لأن تخليهم عن هذا الموقف يعني في الواقع تخليهم عن الدفاع عن عقائدهم الدينية هذا فضلاً عن تخليهم عن سطوتهم ونفوذهم إذا لم يفترض فيهم حسن النية لأن المسألة في الحقيقة - وهذا ما يحاول الكثير من الكتاب الغربيين بل وبعض العرب أيضاً فرض حصار من التعمية والتعتيم عليه - ليست مسألة موقف الفكر الكنائسي المعادي للطبيعة والمنحاز للفكر الإغريقي والذي صنعت منه الكنيسة سياجها الفلسفي، ولا حتى مسألة تأويلات وشروح جامدة للكتاب المقدس فرضها هؤلاء الأبناء على الناس، ولكن الأهم من كل ذلك هو عدااء تعاليم الكتاب المقدس نفسه كما هو موجود عندهم للبحث في الطبيعة وتناقض الكثير من مقولاته مع بديهيات العقل وحقائق العلم، وهذا ما جعل آباء الكنيسة يعون جيداً أنهم لن يستطيعوا - إذا ترك باب حرية التفكير والبحث في الطبيعة مفتوحاً - أن يواجهوا تيار الحقائق العاصف، الذي يمكنه اقتلاع عقائدهم وسلطتهم والإطاحة بها مهما بلغت بهم درجة التأويل لمقررات الكتاب المقدس لتتفق مع الحقائق الجديدة.

يقول موريس بوكاي^(٢) وهو عالم مسيحي أسلم بعد أن قام بدراسة موضوعية عن الكتب الدينية الثلاثة في ضوء المعارف الحديثة - بعد أن فحص التناقضات التاريخية والموضوعية بين مقولات الكتاب المقدس: "إن للمة العامة التي أعطيناها عن الأنجيل والتي استخرجناها من الدراسة النقدية للنصوص تقود إلى اكتساب مفهوم أدب "مفكك" تفقر خطته إلى الاستمرار، وتبدو تناقضاته غير قابلة للحل" كما تقول أنماط الحكم

(١) نقلاً عن زيفريد هونكة: المرجع السابق.

(٢) الكتب المقدسة في ضوء العلم الحديث.

الذي أصدره المعلقون على الترجمة المسكونة للكتاب المقدس".

ويقول^(١) في موضع آخر: "من زاوية المنطق يمكن أن نتبين عددًا كبيرًا من المتناقضات والأمور غير المعقولة في التوراة" ويقول أيضًا "لقد قمت بفحص العهد القديم والأنجيل، أما بالنسبة للعهد القديم فلم تكن هناك حاجة للذهاب إلى أبعد من الكتاب الأول أي سفر التكوين فقد وجدت مقولات لا يمكن التوفيق بينها وبين أكثر معطيات العلم رسوخًا في عصرنا؛ ولما بالنسبة للأنجيل فما نكاد نفتح للصفحة الأولى منها حتى نجد أنفسنا دفعة واحدة في مواجهة مشكلة خطيرة ونعني بها شجرة أنساب المسيح، وذلك لأن نص إنجيل متى يناقض بشكل جلي نص إنجيل لوقا، وأن هذا الأخير يقدم لنا صراحة أمرًا لا يتفق مع المعارف الحديثة الخاصة بقدم الإنسان على الأرض.

ومع ذلك فقد كان القديس أوغسطين يخطب^(٢) في حسم قائلًا: "إن مؤلفات الكتب المقدسة، هذه التي تعرف بالقانونية هي فقط التي تعلمت أن أعطيها اعتبارًا واحترامًا كاعتقادي الحازم بأنه ليس هناك أحد من كتابها قد أخطأ فعندما التقي في هذه الكتب بدعوى تبدو مناقضة للحقيقة، فإنني عندئذ لا أشك في أن نص (نسختي) لا يحتوي على خطأ وأن المترجم لم يترجم النص الأصلي بشكل صحيح لو أن مقدرتي على الفهم تتسم بالضعف" هذا الموقف الحاسم من القديس أوغسطين كان يعتمد في الأساس على موهبة علماء اللاهوت في تقديم التأويلات والشروح التبريرية لستر نقاط الضعف الكثيرة مستعينين في ذلك ببهلوانات جدلية. وبالرغم من كل هذه الجهود المضنية فإن "المتناقضات والأمور الجيدة عن التصدي تظل باقية بلا حل في نظر كل من يريد أن يحتفظ بسلامة مقدرته على التفكير وحسه الموضوعي وإننا للأسف حقًا لذلك الموقف الذي يهدف إلى تبرير الاحتفاظ في نصوص التوراة والإنجيل ببعض المقاطع للباطلة خلافًا لكل منطق"^(٣)

أما عن موقف المسيحية من البحث والمعرفة فنقول عنه زيغريد هونكة^(٤) "لم يكن لدى المسيحية، كهدي سماوى أسئلة توجهها إلى العالم، ولم تسمح للإنسان كذلك بتوجيه

(١) الكتب المقدسة في ضوء العلم الحديث.

(٢) نقلا عن المرجع السابق.

(٣) موريس بوكاي: المرجع السابق.

(٤) العقيدة والمعرفة.

أسئلة لها. أولم تكن الشهوة إلى المعرفة هي السبب في إنزال الخطيئة إلى العالم أو لم يصف الله في كتبهم للمقدسة، حكمة العالم بأنها غباء؟ ورفض بولس كل أنواع البحث عن الحقيقة.. وإلى جانب الطرق الروحية، الوحيدة الموصلة للروح، إلى الله اعتبر كل طريق للبحث عنها في أي مكان آخر عدا الوحي خاطئاً مارقاً، أن تكون محباً للإطلاع، وأن تبحث بعد ما بشر بالإنجيل أمران جعلهما يترتوليان ولوغسطين ورئيس الأساقفة تمبير Tampier إنمًا عظيمًا وخطيرًا".

ولإزاء هذه المواقف التي تقف على النقيض من بديهيات العقل والمنطق - للكنيسة ومعتقداتها، وإزاء هذا الفساد البابوي البشع المناهض للعلم والإصلاح كان من الطبيعي جدًا أن نحاز رجال النهضة إلى أصحاب الفكر العلماني في هذه الفترة وهم الذين كانوا مستقلين تمامًا فكريًا عن كل معتقد ديني مسيحي وغير مسيحي كلبية من أمثال الإمبراطور فريدريك الثاني، ومعتمدين في الأساس على الميراث للفكري الإغريقي وعلى ما اكتسبوه من معطيات الحضارة الإسلامية التي صاغوها صياغة علمانية تتفق مع موقفهم الفلسفي للمسبق.

وكما يقول برينرلندرسيل فقد أدى هذا الجمود للفكري: "إلى سير التيار الفلسفي الرئيسي مرة أخرى في القنوت العلمانية بحيث عاد إلى روح الاستقلال التي كانت تسود فلسفة القدماء".

ويجب التنبيه هنا إلى أننا بصدد عودة إلى العلمانية ولأسنا بصدد ميلاد لها كما اعتاد للكتاب العرب للذهاب إلى ذلك فقد أدى المناخ المناهض للعلم والحرية الفكرية في بداية عصر النهضة إلى الانحياز إلى تيار الفكر العلماني واستفحال أمره بعد أن كان مجرد صدى خافت للفكر الإغريقي القديم. وعاد الفكر العلماني المنطلق من الاقتصار على العقل البشري في إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة يسيطر على الأمور مرة أخرى.

وفي الحقيقة فإن ما فعله رجال النهضة من انحياز إلى الفكر العلماني مرة أخرى هو موقف سليم وطبيعي جدًا وما كان لرأي عقل بشري موضوعي حر أن يفعل غير ما فعلوه، لأن البديل للوحيد لموقفهم هذا هو الذوبان في عالم الخرافات والأوهام والتأملات العجيبة، التي صنعها ذلك الزواج النفعي الانتقائي بين الكنيسة الغربية والتراث الأرسطو أفلاطوني. والذي يؤكد سلامة موقفهم هذا أنهم بالرغم مما تعرضوا له من اضطهاد بشع من الكنيسة الغربية أدى إلى كفرهم بها - لم يذهبوا إلى ذلك

الموقف العلماني للمتطرف الملحد الذي شاع أمره في القرون الأخيرة فلم يفقدوا إيمانهم بالله بل كانوا جميعًا على وجه التقريب من المؤمنين المقربين بوجود الله يقول المؤرخ الأمريكي كافين رايلي^(١) في ذلك: "والواقع أن كل عالم كبير. ابتداء من القرن الثالث عشر حتى لايبتيئز ونيوتن كان يفسر دوافعه في إطار ديني، بل إن جاليلو لو لم يكن عالم لاهوت هاويًا على هذا القدر الكبير من الخبرة لما تعرض لكل هذه المتاعب، فالمحترفون استاءوا من تطفله، ويبدو أن نيوتن كان يعد نفسه عالم لاهوت أكثر منه (طبيعيًا)، ولم يحدث أن أصبح الإيمان بالأكوهية أمرًا غير ضروري لكثير من العلماء إلا في أواخر القرن الثامن عشر".

وسيكون لكل هذا صدى قوي في الفلسفة فستستقل الفلسفة عن الدين فتكون هناك فلسفة إلحادية وتكون هناك فلسفة تتحدث عن الروحانية والمسيحية ولا تعني سوى مجرد عاطفة دينية، وتكون هناك فلسفة تشيد بالعلم الآلي، وتحتصر مجالها على قدر مجاله أو تجتمع هذه الوجهات المختلفة في بعض المذاهب مع تفاوت بينها وتظل الأجيال إلى الآن حائرة مترددة تعتق المذاهب وتخلعها الواحد بعد الآخر وتستبدل نظامًا من الحياة بنظام^(٢).

ومع بداية القرن التاسع عشر وما شهده من انطلاق علمي أدى إلى غرور بالغ في الاعتماد على العلم في تفسير الوجود بدأ الاتجاه العلماني يأخذ منحى ماديًا إلحاديًا متطرفًا.

والآن علينا أن نتساءل عن أي الحضارتين نقلت أوروبا نهضتها الحديثة؟ هل نتجت هذه النهضة الحديثة عن عملية بعث جديد للحضارة الإغريقية ظهرت مقدماتها في أواخر القرون الوسطى أم نتجت هذه النهضة عن عملية استثمار دعوية للمعطيات التي أخذتها من الحضارة الإسلامية.

هل كان يملك الغرب الأسس النظرية الدافعة إلى ابتكار منهج علمي؟ جديد أو كان يملك الخبرات العلمية المتراكمة التي من الممكن أن تقوده إلى بعض هذه النظريات على الأقل لن نكون مبالغين أو متحيزين إذا ذهبنا إلى أن أوروبا لم تكن تملك شيئًا من ذلك، فكما قدمنا فإن الميراث العلمي الإغريقي كان فقيرًا إلى حد مؤسف في مجال العلوم الطبيعية وكان للتراث الفكري لنظريات الإغريق الفلسفية خصوصًا عند رائديهما

(١) راجع العالم والغرب: كافين رايلي: ج ٢.

(٢) يوسف كرم: للفلسفة الحديثة.

أفلاطون وأرسطو أثر معوق للتقدم العلمي في هذا المجال وهو ما ذهب إليه الباحثون الغربيون أنفسهم وإن كان بعضهم من أمثال بريتراندرسل يعزون ذلك إلى الجمود الفكري الذي أصاب تلاميذهم تحت ضغط النزعة التحيزية إلى الاعتزاز بالماضي تلك النزعة التي تجعل رسل بالذات يعزو كل أخطاء أعلام الفكر الغربي إلى تلاميذهم.

مناقشة نظريتين غريبتين

في تفسير أسباب ظهور التقدم العلمي

وهناك نظريتان غريبتان في تفسير أسباب ظهور التقدم العلمي:
الأولى للمؤرخ الغربي الكبير أرنولد توينبي فهو يذهب إلى أن ظهور عقيدة التوحيد في اليهودية والمسيحية أدى إلى تعرية أشياء الطبيعة من الخوف والرهبة اللذين كان يشعر بهما البشر تجاهها مما أدى إلى عبوديتهم إياها ومن ثم عدم خضوعها للبحث والتتقيب اللذين يقتضيهما المنهج العلمي.

وكان الأولى لتوينبي - لو كان استطاع أن يتخلص من التحيز للعقائد لغربية أن ينسب عقيدة التوحيد هذه إلى الإسلام وليس إلى اليهودية والمسيحية لأن الإله للواحد عند اليهودية - من خلال كتبها - هو الإله الذي كثيراً ما يتجسد ويتحداه ملوكهم ويقهرونه وينسبون إليه بعض أنبيائهم بالنبوة أما العقيدة للمسيحية فهي بديهة عقيدة التثليث والأيقونات والعشاء الرباني وليست عقيدة التوحيد وهذا بخلاف المنظور الإسلامي إلى الأصل للتوحيدي لكلا الديانتين ولكننا نتحدث عن هذا المنظور للسائد بين أتباع هذين الديانتين.

وعلى فرض أن انتشار الديانتين قد أدى إلى تعرية أشياء الطبيعة من مظاهر الألوهية التي كان يعتقدونها للناس إلا أنهما قد دمغاهما بالمعصية والاحتطاط والتفاهة والشر وجعلنا من البحث والتتقيب فيها فعلاً مزرئاً قد يؤدي بالإنسان إلى الكفر.

أما للنظرية الثانية لزيغريد هونكة فتكاد تكون رد فعل متطرف للفحوى للتفسيرى لما أدت إليه النظريات للتائية المتطرفة المسيحية الأرسطو أفلاطونية من إعاقة لظهور علم طبيعى متقدم فإذا كانت هذه النظريات أبعدت الشقة ما بين الروح والمادة حتى أنها جعلت هذه الأخيرة تكاد تكون قرينة بالشر مما يؤدي إلى تجنبها فإن هونكة ومعها تيار آخر من علماء الغرب ترى أن ظهور النظريات الفلسفية الحلولية - ولو بطريقة غير

مباشرة - والتي تعمل على دمج ما هو روحاني بما هو مادي أي أن الطبيعة تصير هي العالم مقترنا بالذات الإلهية - هذا ما جعل اكتشاف الطبيعة يعني اكتشاف الله نفسه مثلما ذهب إلى ذلك أريوجينا وكوسانوس.

وواضح أن هذه النظرية تقف على النقيض من نظرية توينبي فضلاً عن أن نظرية الحلول هذه تعبر عن مدى ضغط النظريات الفلسفية المادية على العقل الغربي مما جعل المؤمنين أنفسهم يقفون في موقف دفاعي أدى بهم آخر الأمر إلى البحث عن الله ذاته داخل المادة نفسها - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - مستعينين في ذلك ببعض النظريات العلمية الحديثة للفيزياء الذرية وملتجئين جذوراً لهم في بعض الفلسفات الحلولية القديمة، لتدعيم موقفهم. أقول: فضلاً عن ذلك فإن هونكة تجاهلت أن اقتران هذه المادة بما هو إلهي في هذه العصور القديمة أدعى إلى الابتعاد عنه لا إلى التقرب فيه ووضعه تحت التجربة والاختيار كما ذهب إلى ذلك توينبي والكثيرون ممن أعدوا ذلك من أسباب التخلف في العصور القديمة وكان أولى بها أن تسلم بالنظرية الإسلامية في رؤيتها للطبيعة على أنها كتاب الله المفتوح وأن أشياءها هي آيات دالة عليه ﷻ: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" وكما عبر الشاعر:

له في كل شيء آية تدل على أنه الواحد

أقول كان خيراً لهونكة أن تسلم بتلك النظرية كتفسير لميلاد علم طبيعي جديد بدلاً البحث عن نظرية أخرى للتفسير (لقرب إلى المادية) تستطيع من خلالها العبور بين مطارق الماديين المشرعة في الوجوه.

لقد توفرت في الإسلام كل مقومات المنهج التجريبي التي أهمها.

- الدعوة إلى السعي في طلب العلم وإلى البحث في الطبيعة والتأمل فيها باعتبارها كتاب الله المفتوح.

- الحث الشديد على إعمال العقل وتأسيس المعرفة العلمية على الإدراك الحسي.

- عدم قبول أي من المعارف العلمية قبل تجربتها.

- للدعوى إلى استعمار الطبيعة باعتبار الإنسان خليفة الله في الأرض.

- ثناء الإسلام الشديد على العمل اليدوي (الذي تشبه القرآن لبعض الأنبياء).

- أمر القرآن للمسلمين بالأخذ بأسباب القوة والعلو في الأرض.

فهل توفرت هذه المقومات للحضارة الإغريقية؟

فإذا كنا ندرك جيدًا أنها لم تتوفر لها فليس أمانًا الآن سوى الاعتراف بأن العلم الطبيعي الحديث ما هو إلا ناتج موضوعي لما تمخض عنه المنهج العلمي التجريبي للحضارة الإسلامية.

ويبقى لرواد عصر النهضة ومن سبقوهم في هذا الاتجاه رغبتهم الجامحة في الخروج من خناق الفكر الكنانسي الأرسطو أفلاطوني وحماهم الشديد في الإقبال على العلوم الإسلامية وكفاحهم المضني في سبيل الدفاع عن هذه العلوم وتطويرها بعد ذلك.

ونحن نقول ذلك لأن المسألة ليست مسألة كمية تتنازع عليها مختلف الحضارات من أجل إثبات النصيب الأكبر الذي اشتركت به كل حضارة في هذه العلوم وإنما المسألة تتعلق في الأساس بالمنهج العلمي الإسلامي الذي لم يكن تجريبيًا فحسب وإنما كان دافعًا للإنسان على اكتشاف أسرار الطبيعة التي هي سنن الله في الأرض الحاكمة لكتاب الله المفتوح (الكون) وعلى السيطرة الحكيمة (وليست المدمرة كما حدث عند الغرب) على أشياء الطبيعة وتسخيرها له على أساس أنه خليفة الله في أرضه وأن قيامه بذلك يعني عقائدًا ارتقائه في مدارج العبودية لله ﷻ.

إن أوروبا تنسب المنهج التجريبي عادة إلى العالم روجر بيكون. ولكن ما هو رأي بيكون نفسه.

لم يكن بيكون يكن المحبة لأرسطوطاليس كما يقول - وهو المنجم المتألق الذي استغنى غالبية الأطباء اللاتين، وإنما يلفظ - المحبة - لابن زخر، وبالأخص للرازي الشهير في أبحاثه، الفذ في مؤلفاته، والتقدمي بحكمه والمعترف له بتجاربه الخاصة.

ولعل الشيء الجوهرى هنا: أنه لم يقبل على الصيدلية العربية الكيميائية بدافع التعصب المذهبي، بل كممثل يحتذى، علوم تخضع لتيار التجربة، لقد كان بيكون يصرخ بقوة قائلًا عن أرسطو: "ما الذي يعجبكم في هذا الرجل".

وكان لا يفتأ يردد دائمًا: "العلم ليس موجودًا إلا لدى العرب" (١).

ما الذي نريد أن نقوله من كل ما سبق؟ بل على الأصح من كل هذا القسم من الباب.

نريد أن نقول: إذا كان العلم الحديث هو وليد الحضارة الإسلامية فكيف يحارب الإسلام العلم؟!؟

(١) راجع قيم الحياة في القرآن الكريم للأستاذ محمد شديد والعقيدة والمعرفة لهونكة.

ما هي الصليبية؟

وهنا ينثور سؤال: لماذا لم يؤد هذا الإعجاب الشديد لرواد النهضة بالحضارة الإسلامية ونقلهم عنها إلى إسلامهم؟ أقول إنه من البديهي أن بعض هؤلاء قد أسلموا وإن يكن قد تم إغفالهم ولكن كانت هناك عوائق شاقة ومريرة تقف في وجه دخول هؤلاء الرواد في الإسلام أهمها أن هؤلاء الرواد الذين كانوا يعيشون في ظل الاضطهاد البشع لمحاكم التفتيش كانوا يرتعشون فرقا من افتضاح أبحاثهم وآرائهم فما بالك عما كان سينول إليه الأمر لو أسلموا أو حتى يفكروا في ذلك في قارة تجعل من مجرد وجود مسلم على أرضها سبب لقتله كما يقول أرنولد لويس في كتابه (أين للخل).

كذلك تلك العقيدة الصليبية العدائية للإسلام التي ترسبت في وعي الغربيين نتيجة قهر الإسلام لأوروبا قرونًا طويلة بالإضافة إلى تلك الهزائم والخسائر الراهية التي حاقت الحملات الصليبية المتلاحقة على العالم الإسلامي دون فائدة وهو ما يصفه ف.ج. ويلز^(١) بقوله: "لقد ترسخ في ذهن المغامرين الأوروبيين تمامًا أن الرجال كانوا يذهبون لقتال المسلمين فلا يعود منهم إلا الملوك والنبلاء فرادى مشردين وغالبًا ما يكون ذلك بعد أن تفرض ضرائب باهظة على الناس لجمع القدية اللازمة لهم".

وكان لابد لزعماء أوروبا أن يرسخوا في الأذهان تلك الصورة للشوواء عن الإسلام بأنه الدين الدموي للشهواني الشيطاني القائم على الدجل والسحر والشعوذة حتى بلغ الأمر بشاعرهم دانتي في كوميديته التي وصفها بالإلهية بأن يضع الرسول ﷺ - تنزه الرسول عن ذلك - في الحجرات السفلى من الجحيم فوق إبليس مباشرة وتحت كل الكفار والمجرمين والملاحدة.

وهذه العقيدة الصليبية ليست فقط أقوى في التأثير من الموقف العلماني لرجال النهضة ولكنها أيضًا أقوى في التأثير من الموقف الإلحادي لكثير من الغربيين الآن^(٢).

(١) معالم تاريخ الإنسانية مج ٢ ص ٢٠٢.

(٢) راجع الإسلام على مُفترق الطرق. للأستاذ محمد أسد.

فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية الحديثة

المنهج التجريبي:

ماذا عن ابتكار المنهج العلمي التجريبي فخر الحضارة الغربية والأب للشرعي، يقول العالم الأمريكي "درايبر":

"تحقق علماء المسلمين من أن الأسلوب العقلي النظري لا يؤدي إلى التقدم وأن الأمل في وجدان الحقيقة أن يكون معقودًا بمشاهدة الحوادث ذاتها. ومن هناك كان شعارهم في أبحاثهم الأسلوب التجريبي العلمي الحسي".

ويقول "بريفولت" في كتابه: بناء الإنسانية:

"على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوروبي إلا يمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة، فإن هذه المؤثرات توجد أوضح ما تكون وأهم في نشأة تلك الطاقة التي تكون ما للعالم الحديث من قوة متميزة ثابتة، وفي المصدر القوي لازدهاره أي في العلوم الطبيعية وروح البحث العلمي.

وليس لروجر بيكون ولاسميه فرنسيس بيكون الذي جاء بعده للحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي ولم يكن روجر بيكون إلا رسول من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم المعاصرين للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقّة.

إن المناقشات التي دارت حول واضعي المنهج التجريبي هو طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوروبية وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر بيكون قد انتشر انتشارًا واسعًا وانكب الناس في لهف على تحصيله في ربوع أوروبا".

ويقول جارودي^(١): "إن العلم الإسلامي الذي لا يبعدنا عن الملاحظة الدقيقة جدًا

(١) الإسلام دين المستقبل.

والحساب، هو الذي علم العالم الغربي الطريقة التجريبية (المناقضة لطريقة الإغريق التي تهتم بالنظريات أكثر مما تهتم بالوقائع)، وطرق الرياضيات الحديثة. إن العلم العربي هو علم تجريبي على عكس الإغريقي".

انتقال العلوم إلى أوروبا:

لقد أثرت للعلوم للتجريبية العربية تأثيراً أشد بكثير من مجرد كونها نوعاً من شرارة انطلاق لحظة جاهزة للعقل الأوروبي.

إن هذا الوقود الغربي الذي ما أنفك يهب بقوة منذ ١١٠٠ سنة، ومنذ منتصف القرن الثاني عشر من خلال الطلبة للدارسين في الجامعات العربية العائدين إلى أوطانهم ومن خلال الترجمات للقائمة من طليطلة وسالرنو وبالرمو؟ وقوافل الحجاج والمحاربين الصليبيين الذين جاؤوا من الأراضي المقدسة بما فتتهم إلى بلدانهم، ومن خلال الحضارة والمدنية والتقنية العربية المتفوقة، ومن خلال المعارف والمنجزات المتسربة إليهم، ومن خلال التحف التذكارية والمعدات المرغوبة متعددة الأنواع.

إن إتهامات العائد لقوه من حرية الحياة العقلية العربية، إلى الوطن استكان - خائباً وحائقاً - على معوق كل معرفة التقنية، وعلى سلطاتها المستبدة للطبيعة من رجال الكنيسة الخائفة للفهم. ومن بعده بخمسين سنة، لم يقل عقل روجرباكون وهو مواطن مثله أن راح يتأوه ويردد من فرط آلامه العميقة: "لو قدر أن نحرم من التعرف على جمال الكون للمدهش فإننا نستحق أننذ، أن يلقي بنا خارجاً شأننا شأن الضيف غير المؤهل على إدراك قيمة المأوى الذي يستقبل فيه. لقد تعلمت على يد المعلمين العرب شيئاً عن التفسير بواسطة الإدراك (للعقل)"^(١).

والغرب مدين لابن الهيثم المعروف عنده باسم الحسن المولود في بصرى عام ٩٦٥، والمتوفي في القاهرة عام ١٠٣٩ الرياضي الكبير والفلكي والمهندس بأبحاثه عن البصريات التي دشنت العلم التجريبي. ولقد قام فضلاً عن ذلك كطبيب عين بأول وصف تشريحي للعين^(٢).

ولم يتردد روجر بيكون الذي تلقى علومه في جامعات إسبانيا الإسلامية في نسخ

(١) راجع العقيدة والمعرفة لهونة

(٢) جارودي الإسلام دين المستقبل.

بصريات ابن الهيثم في الجزء الخامس من كتابه (الكتاب الكبير) المكرس لدراسة علم البصريات، وهذا ما جعل منه رائد الطريقة التجريبية والعلم الحديث في الغرب^(١).

ويقول الأستاذ ديكنز: ^(٢) "المشرف على مؤسسة جامع كمبرد: لقد كانت إضافات المسلمين إلى التراث العلمي وإلى الطب والرياضيات واضحة جدًا. وفي الفلك والكيمياء ذهب الفقهاء المسلمون إلى أقصى مكان ممكن أن يصل إليه علم لم يمتلك التلسكوب ولا الإدراك الأوضح للبناء الكيماوي والطريقة العلمية الحديثة وكل ما أنجزوه في هذه الميادين (العلوم والطب والرياضيات) أخذه الغرب فظل يدور فيها لعدة قرون وبعض هذه العلوم لم يعرفها الغرب كالوغاريتمات والكيمياء والبصريات والتحكم في الكواسترول وغير ذلك لم يكتشفها الغرب إلا بعد زمن طويل وبعد بحث مكثف وكثير من العلماء والمفكرين ومؤرخي العلم لا يدركون هذا".

ويقول الأستاذ ديكنز^(٣) بعد هذه المقدمة: "إن الذي استعاره الغرب من الشرق الأوسط يشكل من الناحية العملية لجميع نسيج الحضارة الأساسية ولولا هذه الاستعارات الأساسية من الشرق الأوسط لكانا نعده إلى أشياء كثيرة ما لم يكن لدينا للقدرة والسرعة على ابتكارها ومن هذه الأشياء الزراعة وتدخين الحيوانات والملابس والمواصلات والحياسة والبناء وعمليات الري والصرف وتعبيد الطرق واختراع للعجلة وأعمال التعدين والسفن الشراعية والمراقبة الفلكية والتقويم السنوي والكتابة وضغط السجلات وقوانين الحياة المدنية وسك النقود أو التفكير المجرد والرياضيات ومعظم أفكارنا".

أما كافين رايلي فيقول^(٤): "تقل خيالة الصحراء إلى إسبانيا تقنية زراعية للأرض تزدهر على نحو لم نر مثله من قبل بل ربما حتى اليوم وأصبح نسلهم أساتذة طب في أولى كليات الطب في أوروبا وعلم فلاسفتهم الغرب أفلاطون وأرسطو وعلم تجارهم وبحارتهم الأوروبيين الرياضة وسك الدفاتر والسفر بالبحر".

ويقول أنتوني ناتنج^(٥): "لقد سجلت مؤلفات ابن سينا دائرة كبيرة من المعارف في شتى الموضوعات كالفلسفة والفن والشعر والهندسة والفلك والموسيقى وعلوم الدين

(١) نقلا عن هـ.ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية.

(٢) نقلا عن هـ.ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية.

(٣) الغرب والعالم.

(٤) العرب تاريخ وحضارة.

(٥) العرب تاريخ وحضارة.

وكان من مؤلفاته سيل لا يكاد ينقطع من دوائر المعارف في الفلسفة والعلوم. وعمل على تقنين الفكر والأبحاث الطبية لليونانيين والعرب وتطوير نظريات جديدة لعلاج العديد من الأمراض المعدية وكما حدث لمؤلفات جابر والرازي فقد ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية قد ظلت حتى القرن السابع عشر وهي لا تزال المرشد والمورد الرئيس لعلماء الطب في الغرب*.

ويقول في موضع آخر^(١): "إن أبرز إسهام للعرب في تنوير وتعليم الغرب إنما كان إدخال الأعداد العربية الذي كان للفضل فيه لمحمد بن موسى الخوارزمي أعظم الرياضيين المعاصرين عندئذ والعالم الفلكي المبرز. لقد ولد للخوارزمي كما يدل اسمه في خوارزم في وادي بلاد النهر عام ٧٨٠ وكان حجة ووضع أقدم المؤلفات المعروفة في الحساب والجبر ولقد استخدمت هذه المؤلفات في أوروبا ككتب مدرسية نموذجية في هذا المضمار حتى القرن السادس عشر*.

ويقول أيضًا: ^(٢) "في ميادين الطب وعلم النبات والفلسفة كما في الأدب والشعر كان للعرب الإسبان تأثير بالغ في تقديم الثقافة الأوروبية*.

(١) للمرجع السابق.

(٢) للمرجع السابق.

التنوير الغربي

لماذا وكيف؟

تمهيد

انتابتي الحيرة حين أردت أن أكتب هذه الدراسة عن التنوير الغربي بأي منهج لكتب؟ هل أكتب بالمنهج النقدي، بمعنى التعرض بالنقد لأفكار فلاسفة هذه المرحلة؟ ولكن هذا المنهج يفترض علم القارئ بأفكار هؤلاء الفلاسفة بداية وهذا لا يتحقق في غير النادر من القراء.

فهل أكتب بالمنهج التاريخي للفلاسفة بمعنى سرد مختصر أفكار هؤلاء الفلاسفة؟ ولكن هذا لن يعطينا مجالا مناسباً لنقد هذه الأفكار في تلك المساحة المحدودة المهيأة لتلك الدراسة.

كما أن منهج رصد التأثيرات المتبادلة بين أفكار هؤلاء الفلاسفة والواقع الاجتماعي والتاريخي والسياسي والاقتصادي السابق والمعاصر واللاحق لهم أي المنهج السوسيولوجي (علم اجتماع الفلاسفة) هو أمر غاية في الأهمية لدراسة تطور الأفكار وتأثيراتها ويتبعه الآن الكثير من المفكرين فهل نتخذ هذا المنهج سبيلاً لنا في هذه الدراسة.

لم أجد حلاً أمام مسئولية تقديم دراسة عن تلك القضية الشائكة (الاستتارة) التي اكتسبت خطورتها من تلك الهالة الكبيرة التي يضيفها عليها العلمانيون العرب حيث تقدم لنا على أنها طوق النجاة الوحيد لإنقاذنا من الضياع الحضاري الذي نعيشه إلا باتخاذ هذه المناهج جميعاً على قدر الاستطاعة بشكل مدمج أو منفصل أحياناً وهو الأمر الذي سيحتم قدرًا من التكيف أن يتقبل القارئ استساغته وسوف نضيف إلى ما سبق بعدًا آخر - قدر الاستطاعة أيضًا - هو بعد الواقع الشخصي لأصحاب تلك الأفكار أو لبعضهم على الأقل وعلاقة ذلك بمدى مصداقية هذه الأفكار، وهو بعد يلقى استنكارًا كبيرًا من أصحاب بعض التوجهات الفلسفية مثل التوجه الماركسي نظرًا للمفارقة الكبيرة بين التاريخ الشخصي لكارل ماركس الذي قد لا يرتقي لأن يكون تاريخًا لقائد عصابة وبين ما كانوا يبشرون به من أفكاره على أنها الرسالة المنقذة للجماهير الغفيرة من الفقراء والمظلومين في العالم.

مدخل : ظلامية المسيحية الغربية وحاجة الغرب إلى التنوير

قد تكون المسيحية الثلاثية هي المعضلة العظمى التي تعرض لها العقل الغربي في تاريخه والمبعث الأساسي لكل أزمانه حتى وقتنا الراهن.

وتبدأ هذه المعضلة الإشكالية وجود المسيح نفسه حيث يقول هـ. ج. ويلز في ذلك: يكاد يكون المصدر الوحيد لمعلوماتنا عن السيد المسيح محصوراً في الأناجيل الأربعة^(١).

وعلى ذلك فإن ول ديورانت يذكر أن هناك بعض المفكرين الغربيين يشكون في كون المسيح قد وجد أصلاً ويقولون عن ذلك: لقد كان بولو سجيروك والمثقفون حوله وهم جماعة أرثاخ لأفكارهم فولتير نفسه يقولون في مجالسهم الخاصة: إن للمسيح قد لا يكون له وجود على الإطلاق " ولما التقى نابليون في ١٨٠٨ بفيلاند العالم الألماني لم يسأله للقائد للفاتح سؤالاً في السياسة أو للحرب، بل سأله: هل يؤمن بتاريخية المسيح؟^(٢).

أما الإشكالية الثانية فتتعلق بصحة تواريخ الأناجيل ومدى نسبتها إلى أصحابها.

يقول هـ. ج. ويلز: "الأناجيل الأربعة كلها كانت بالتأكيد موجودة بعد رحيل المسيح بعشرات السنين. ويظن الكثيرون أن الأناجيل الثلاثة الأولى متى ومرقس ولوقا مستمدة من بعض الوثائق الأقدم منها"^(٣).

والإشكالية الثالثة هي صحة ما جاء في هذه الأناجيل والتناقضات فيما بينها يقول ول ديورانت: "ملاك القول إنه ثمة تناقضاً كبيراً بين بعض الأناجيل والبعض الآخر وإن فيها نقطاً تاريخية مشكوكاً في صحتها وكثير من القصص الباعثة على الريبة والشبهة بما يروى عن آلهة الوثنيين"^(٤).

أما الإشكالية الرابعة (وبالا غرابتها) فتتعلق باختلاف مقررات وتعاليم هذه الأناجيل عن المقررات والتعاليم الأساسية للكنيسة فليس في الأناجيل مبدأ التثليث أو ألوهية

(١) معالم تاريخ الإنسانية.

(٢) قصة الحضارة.

(٣) معالم تاريخ الإنسانية.

(٤) قصة الحضارة.

لروح القدس أو لوهية السيدة مريم أو عقيدة الخطيئة الأولى أو القربان المقدس أو حتى للكنيسة ذاتها فضلا عن الصلوات والرهبة وأحكام شبيبة أخرى مثل إياحة لحم الخنزير. يقول ول ديورانت: كانت المسيحية حسب تعاليم المسيح وبطرس يهودية ثم أصبحت في تعاليم بولس نصف يونانية. وأضحت في المذهب الكاثوليكي نصف رومانية^(١).

وكان النتائج لهذه الإشكاليات الأربعة أن رجال الدين المسيحي أنفسهم كانوا يدركون أن الديانة التي يحملون مسئوليتها لا تحتل على وجه من الوجوه أي أعمال للعقل، الأمر الذي يعني أن استمرار وجودها ومن ثم استمرار مسئولياتهم وامتيازاتهم رهين بضرب حجاب كثيف على العقل لإعاقة قدرته على العمل وهو الأمر الذي تمثل في مقولة القديس أوغسطين الذي سادت أفكاره للقرون الوسطى الأوروبية: كنت أسعى للفهم لكي أعتقد، بل إنني أعتقد كي أفهم.

بل إن مارتن لوتر نفسه الذي جاء بعده بعشرة قرون قرر بكل وضوح: "لا تستطيع أن تقبل كلا من الإنجيل والعقل فأحدهما لا يفسح للطريق للآخر.. إن للعقل هو أكبر عدو للإيمان"

ولأن إلغاء العقل هو في ذاته أمر غير معقول ولا يتفق مع الطبيعة الإنسانية فقد جاء التمرد من جانب العقول المفكرة في أوروبا ومورست أبشع الوسائل الوحشية في مواجهة للخصوم للداعين إلى الحرية والفكر مما لا نظير له في التاريخ على امتداد قرون عصر النهضة الغربية أي منذ نهايات القرن الثاني عشر إلى نهايات القرن السابع عشر لتعود للسيادة مرة أخرى على الحضارة الغربية للفكر العلماني الذي يقتصر على العقل الإنساني وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة وليبدأ التخطيط لمرحلة جديدة من هذا الفكر هي مرحلة عصر التنوير.

(١) للمرجع السابق.

عصر التنوير

ما إن بدأ القرن الثامن عشر حتى غدا الانحلال طاعيًا والإلحاد هو للمذهب السائد وكما يقول ول ديورانت عن صورة ذلك في فرنسا: "أصبح للتحلل من الأخلاق شارة للتححرر ورقي للثقافة. وكانت المسيحية قد أخذت في الاضمحلال قبل أن يصوب لها فولتير سهام قلمه حتى قال ماسيون في ١٧١٨ م .

"يكاد الكفر اليوم يضاف على أصحابه مظهر للتميز والفخر، إنه فضيلة توصل إلى العظماء.. وتجلب للمغمورين شرف الألفة بالأمير للشعب" وقد كتبت لم ذلك الأمير قبل موتها في ١٧٢٢ تقول: "لمت أعتقد أن في باريس سواء بين رجال الدين أو الدنيا مائة شخص يدينون بليمان مسيحي صادق ويؤمنون حقيقة بمخلصنا وهذا ما يجعلني أرعد فرقا^(١).

حاجة الغرب للتنوير

وعلى الرغم من انسحاب المسيحية من الحياة العامة إلى حد كبير وذهاب سطوتها للقاهرة المرتبطة بالدولة إلا أن كل ذلك لم يعد كافيًا ولم تعد المسألة مسألة تمرد وثورة وإنما الاحتياج إلى رؤية جديدة شاملة للكون. ونرى أن تنويري ذلك العصر كانوا محقين إلى حد كبير فالإنسان بحاجة إلى التحرر من مثل تلك الخرافات والقيود والأغلال التي تنقله بها المسيحية النالوثية إلى الأبد رابطة إياه إلى التعاسة. فلا يستطيع العقل أن يعيش على استقامته دون الإطاحة بكل ذلك كاملا.

وكما يقول كرين برينتون: "ولأخذ عقيدة التثليث المسيحية. كانت للرياضيات ضد هذا. إذ لا تجد نسقًا رياضيًا سويًا قبل القول بأن الثلاثة ثلاثة وفي نفس الوقت واحد^(٢).

ثم لماذا يحمل الإنسان عبء عقيدة الخطيئة الأولى وأنه يميل ميل فطري إلى الشر. وهذا القيد الأبدي في علاقات للزواج غير المحتملة وتحريم الطلاق مهما كانت دوافعه التي لا تطاق، الأمر الذي دعا مارتن لوتر نفسه إلى القول بهذه الشناعة: "أي امرأة

(١) قصة الحضارة.

(٢) تشكيل الفكر الحديث.

تتزوج من رجل عنين يجب أن يسمح لها - إذا وافق زوجها - بأن تضاجع رجلاً آخر لكي تتجنب منه طفلاً ويجب أن يسمح لها بأن تدعى أن الطفل هو ابن زوجها^(١)، ومن ناحية أخرى فقد أوضح العقل أن من غير الطبيعي تمامًا أن يمسك الأصحاء عن ممارسة الجنس باسم الرهينة ويحرمونه على أنفسهم نهائياً وأن التبشير اللاهوتي لمثل هذا الضرب من السلوك غير الطبيعي هراء^(٢). بل إن مسألة السعادة نفسها كانت كما قال القديس جوست أمام الجمعية العامة الفرنسية: فكرة جديدة على أوروبا^(٣) أضف إلى ذلك وضع النبالة الموروثة بمعنى أفضلية طبقة محددة بامتيازات خاصة متوارثة. هل هذا أمر يخضع للمعقولية؟، ثم يتوج كل هذا الجنون بمذهب اللاهوت الكنسي في الحق الإلهي للملوك والتي عمل على التنظير لها السيد روبرت فلمر في كتابه (نفاغاً عن السلطة الطبيعية للملك) عام ١٦٤٢م.

وإن فإن الانقلاب على كل ما سبق يحتاج إلى بناء نظرة جديدة وروية شاملة للكون.

البحث عن رؤية جديدة للوجود:

لقد استطاع نيوتن أن يقدم قانونه الرياضي الهام عن العلاقة بين الكواكب وقوانين الجاذبية وهي إنجازات بدت لمعاصريه كافية تماماً لتفسير كل ظواهر الطبيعة لو أن توضح على الأكل كيف يمكن فهم كل هذه الظواهر بعد أن كانت عالماً مجهولاً بفعل رؤية الكنيسة لها والآن للمراد إبداع رؤية مماثلة لتفسير وضبط سلوك الإنسان بعيداً عن الرؤية الكونية للكنيسة وهذا ما حاول فلاسفة التنوير للتنظير له وسنحاول في نهاية الدراسة للتحقق من مدى نجاحهم في صياغة نظرية متكاملة في ذلك (وهنا ملاحظة سريعة هو أن أغلب الفكر التنويري كان نتاجاً للإنجليز لكنه ذاع بوجه خاص على يد الفرنسيين).

(١) نقلاً عن ول ديورانت - قصة الحضارة.

(٢) كرين بريتون - تشكيل العقل الحديث.

(٣) المرجع السابق.

هوبز

ولد توماس هوبز لأب قسيس عام ١٥٨٨ م وما إن تخرج من جامعة أكسفورد حتى عمل معلماً لأحد أبناء الأسر الكبيرة. وعمل لبعض الوقت سكرتيراً لفرنسيس بيكون. وعند اشتداد الصراع بين البرلمان والملك دافع عن السلطة المطلقة للملك واضطره ذلك للهرب إلى باريس طيلة الحرب الأهلية واشتغل بتدريس الرياضيات للأمير ويلز المنفي (الملك شارل الثاني فيما بعد).

بالرغم من مادية هوبز الصارمة إلا أن أفكاره بوجه عام تمثل استعادة لأفكار هرقليطس وديمقريطس المادية التقليدية فالإنسان لدى هوبز هو مادة في مادة وعقله ليس سوى نتاجاً لهذه المادة حيث يذهب إلى أنه "ليس ثمة فكرة في عقل الإنسان إلا تولدت بادئ ذي بدء تامة أو على دفعات في أعضاء الحس"^(١).

ويعرف الإحساس بأنه "حركة في ذرات الجسم الحاس صادرة عن حركة في الجسم المحسوس"^(٢) حيث تنتقل الحركة الخارجية إلى الدماغ ومنه إلى القلب بواسطة أعضاء الحواس والأعصاب فتصادف مقاومة وصدى لأن الأعضاء الباطنة هي أيضاً في حركة متصلة. هذا الصدى بمثابة ميل إلى الخارج يجعلنا نقذف بموضوع الإحساس إلى الخارج، والقلب لدى هوبز هو مركز الإحساس وعلى ذلك فإن الوجدان أو للروح هما مجرد حركة كما أن المرئيات والأصوات والروائح وما شابهها لا توجد في الأشياء بل هي ذاتية فينا. فللأجسام خاصيتان فقط هما الامتداد والحركة حتى الزمان والمكان فإنهما صورتان من نوع الصور التي يحدثها فينا الامتداد والحركة.

كما أن العقل لدى هوبز "هو شيء يكتسب بالمران أي أنه ليس فطرياً كما اعتقد ديكارت"^(٣) ويتوافق مع هذا تفسير هوبز الآلي للإرادة حيث أن للحركة الدماغية -التي هي التصور بحسب ما يذهب إليه- إذا ما بلغت إلى القلب نشطت الحركة الحيوية أو

(١) ول ديورانت - قصة الحضارة: مج ١٧ ج ٢ ص ٧.

(٢) يوسف كرم. الفلسفة الحديثة ص ٥٣.

(٣) برتر اندرسل، حكمة الغرب: ج ٢ ص ٦٥.

عاقبتها، ففي حال التشبیط تكون للذة وتسمى خيراً وتكون محبة الشيء اللاذ وفي حال للعوق يكون الألم ويسمى شراً وتكون كراهية الشيء المؤلم وحركة للذة تدفع إلى اشتهاى الشيء وحركة الألم تدفع إلى خوفه: فالاشتهاى والخوف هما للباعثان على جميع أفعالنا.

واستتبع مذهبه للمادى الأخذ بمذهب الاسمية حيث أنكر هوبز للمعاني المجردة وذهب إلى أن كل ما هنالك أسماء تقوم مقام الصور للجزئية.

والعالم كله آلة من للمادة متحركة طبقاً لقانون المادة والإنسان نفسه آلة شبيهة بهذه الآلة والجهاز العصبي عبارة عن تركيب آلي لتحويل الحركات الحسية إلى حركة عضلية.. والنفس والعقل ليسا غير ماديين ولكنهما اسمان للعمليات الحيوية للجسم ولأعمال المخ^(١)

ومتى كان الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة كانت معرفتنا مقصورة على ما نتناوله بالفعل من للماديات المحدودة فاستمتع علينا العلم بالعالم في جملة وامتنع علينا من باب أولى العلم باللامتناهى.

وهو على ذلك ينكر إمكان التلليل على وجود الله بالوقوف عند حد في سلسلة التعليل حيث يزعم أن كل علة متحركة بالضرورة، فهي تتداعى إلى غير نهاية.

ومع ذلك فهو يعترف بالدين لأسباب سياسية لا عن اقتناع فلسفي حيث أن ذلك يتوافق مع مذهب هوبز في الخضوع لسيادة الدولة. وحيث أن الإنسان لدى هوبز ذئب بطبيعته وأن الكل في حرب ضد الكل. فلكي يتخلص الناس من هذا لكابوس المزعج فإنهم يتجمعون سوية ويفوضون قدراتهم الخاصة لسلطة الدولة قلما كان الناس عقلاء وميالين إلى التنافس فإنهم يصلون إلى اتفاق أو ميثاق من صنعهم يتفقون فيه على الخضوع لسلطة معينة من اختيارهم وبمجرد قيام مثل هذا النظام لا يكون لأحد الحق في التمرد مادام للمحكومون لا الحاكمون هم الملتزمين بالاتفاق ولا يحق للناس أن ينسخوا الاتفاق إلا إذا عجز الحاكم عن توفير الحماية التي اختير أصلاً من أجلها^(٢).

وقد نادى هوبز بالدولة اللتين وهي دولة ذات سيادة لها سلطة مطلقة على كافة نواحي الحياة والخضوع لسيادة هذه الدولة هو الذي يفسر إقراره للمعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية التابعة لها.

(١) ول ديورانت - مرج سابق: مج ١٧ ج ٢ ص ٧.

(٢) ول ديورانت - مرج سابق: مج ١٧ ج ٢ ص ٦٦.

ونظريته في العقد الاجتماعي تتطرق من تصور كون الإنسان الطبيعي مخلوقاً ذا انفعالات وأهواء - ورغبة السلطان والقوة فوق كل شيء - يستخدم العقل أداة للرغبة أو الاشتهااء ولا يمكن رده إلا بالخوف من القوة. والحياة البدائية - أي الحياة قبل التنظيم الاجتماعي - كانت حياة غاب بلا قانون.

ولكن الناس خرجوا من هذه الحالة باتفاق ضمنى يخضعون بموجبه للسلطة المطلقة للملك في مقابل حمايتهم وتأمينهم وهذه السلطة المطلقة في رأيه هي الحل الوحيد لإنقاذ البلاد من الفوضى التي تظل مهددة بها للتنازع الذي جبل عليه الشعب.

والسؤال المطروح الآن هو: إذا كان هوبز يؤيد السلطة المطلقة للملك فما الذي أضافته نظريته عما كان سائداً من مفاهيم عن الملك في هذا العصر؟

والإجابة هي أن الذي أضافته يتمثل في أنها استمدت هذه السلطة المطلقة من الشعب على أساس ذلك الاتفاق الضمني وليس من توارث الحق الإلهي كما تذهب نظرية الكنيسة. وفي هذا إزاحة كبيرة وتحدياً خطيراً للمفاهيم التي كانت سائدة في ذلك العصر.

جون لوك

يصفه ول ديورانت بأنه أعظم فلاسفة عصره أثرًا وعلى الرغم من تشكيك بعض للفلاسفة للمعاصرين في مدى قدرته الفلسفية إلا أن ذلك للتشكيك لا يسري على مدى تأثيره للفلسفي على العالم الغربي (الأنجلوسكسوني خاصة) حتى الآن فذلك شيء يكاد يكون مسلمًا به.

درس لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) للفلسفة والهندسة في أكسفورد ثم درس الطب أيضًا وعمل كطبيب لأرل شانتسبري عضو للوزيرة أيام شارل الثاني ولقّنه من الموت وما لبث أن أصبح مستشارًا له ولجأ مثله إلى هولندا عند اعتقال الملك جيمس الثاني للعرش عام ١٦٨٣. وفي عام ١٦٨٧ اشترك في مؤامرة لإحلال وليم الثالث محل جيمس الثاني عاد بنجاحها إلى إنجلترا. وحتى ذلك الوقت لم يكن يعرف عن اشتغاله بالفلسفة سوى نفر قليل من أصدقائه ولكنه دفع إلى المطبعة بثلاثة كتب في سنة واحدة (رسالة في التسامح - رسالة ثانية في التسامح - للحكم للمدني) وكان عمره حينذاك يقارب الستين وقد يكون ذلك من أسباب ما تنسم به فلسفته من لئزان واعتدال بالمنظور الغربي.

ويجب أن نتوقف كثيرًا أمام هذا الفيلسوف فعلى الرغم من خلاف للفلاسفة حول قدراته الفلسفية - وكما سنوضح - فإنه يعرف بحق بأنه مؤسس المذهب المادي في العصر الحديث فعمل هوبز بجانبه يعد في الأساس استعادة لفكر ديمقريطس وأبيقور المادي دون تطوير كبير بل ويعد لوك هو صاحب الانقلاب الأعظم في تاريخ الفكر الغربي حيث يناظر تأثيره في مجال الفلسفة تأثير نيوتن في مجال العلوم الطبيعية مع أصالة أن المذهب المادي نفسه يجب الوقوف عنده كثيرًا وإن كنا سنقتصر هنا على مناقشة أسس هذا المذهب عند لوك.

ويعرف لوك العقل بأنه قوة الإدراك الحسي ولكنه يستخدم الإدراك الحسي ليشمل إدراك الأفكار في عقلنا وإدراك معاني الألفاظ وإدراك التوافق أو التناقض بين الأفكار، والفكرة عند لوك تعني تأثير الأشياء الخارجية على حواسنا أو الوعي الداخلي بهذا التفكير أو صورة الفكرة أو الذكرى المتصلة بها أو الحركة التي تجمع صورًا منفردة

كثيرة لتكون مفهوماً عاماً أو مجرداً أو شاملاً لمجموعة من الأشياء المتشابهة.

ويذهب لوك إلى رفض ما يذهب إليه البعض من أن هناك في العقل مبادئ نظرية معينة أو بعض مفاهيم غامضة أولية مطبوعة في ذهن الإنسان تتلقاها النفس منذ بداية نشأتها وتأتي بها معها إلى الدنيا. ويتعامل بعد ذلك كيف إذن تولد أو تنشأ الأفكار أو كما يقول: قلنفتراض أن العقل عند الولادة كما يمكن أن يقال صفحة بيضاء خالية من أي رسم أو نقش ومن أية أفكار فكيف يتأتى ترويده؟...

وعلى هذا السؤال نجيب بكلمة واحدة: من الخبرة، وعليها تبنى كل للمعرفة ومنها ستمتد في النهاية... فكل الأفكار مستمدة إما من الإحساس أو الانعكاس على نتاج إحساسنا، والأحاسيس كلها مادية ونتائجها العقلية هي الإدراك الحسي وهو أولى مواهب للعقل^(١).

لو سلمنا بفرضية مذهب لوك للمادي - وهو أمر في حد ذاته لا يعد التسليم به تسليماً علمياً - الذي يرى فيه أن كل الأفكار تأتي عن طريق التجربة والحواس (إما عن طريق الإحساسات الخارجية أو عن طريق ملاحظاتنا المستمدة على الاستبطان) بالنسبة للكيفية التي تعمل بها عقولنا فالسؤال الأهم الذي سيستتبع ذلك هو كيف مستم عملية الانتظام بين هذه الأفكار؟.. هل يكون هناك استثناء لبعض الأفكار للفطرية أي للتسي يفترض أنها توجد في العقل أصلاً على أساس كونها هي التي تقوم بهذا الدور؟ أم أنه ليس هناك استثناء في ذلك وأن للتجربة الحسية في الإدراك هي التي تقوم بهذا الدور من خلال تراكم الإدراك الحسي؟ ويتحديد أكثر فإننا سنضرب للمثل بذلك للحكميين العقليين اللذين ضرب بهما المثل لوك نفسه وهما:

١- ما هو كائن كائن.

٢- محال أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود معاً.

وهما المبدآن للذان يطلق عليهما: مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض. فما الذي فعله لوك لإنكار وجود هذه الأفكار الفطرية إن جهوده في هذا الاتجاه لا تتجاوز أي ضرب من ضروب الاعتقاد عند غيره الأمر الذي يعني قيامها على التحيز ومن ثم فإن المسألة لها علاقة بالموقف الأخلاقي. فعلى الرغم من إقراره بأن هذين المبدئين هما بداية كل

(١) المرجع السابق: مج ١٧ ج ٢ ص ٥٤، ٥٥.

بحث إلا أنه يذهب إلى أنهما لم يعلنا أنهما فطريان.

وإذا كانت بعض المبادئ يجب أن تكون فطرية لأن هناك اتفاقاً كلياً بشأنها فهو يذهب إلى أنه إذا حدث اتفاق كلي على شيء ما فليس معنى ذلك أن هذا الشيء فطري خصوصاً إذا أمكن بيان إمكان اتفاق الناس اتفاقاً كلياً على ما اتفقوا عليه من أشياء باتباع وسائل أخرى. لكنه لم يثبت قطعية وجود الوسائل الأخرى التي يمكن اتباعها للوصول لهذا الاتفاق للكلي.

ومن ثم فإنه ينقض تحيزاً ما بانحياز آخر وكأن الأمر يدور على موقف أخلاقي مسبق. ومن ناحية أخرى فإنه يذكر أن هذا الاتفاق للكلي هو محض خرافة "لأن هناك جانباً كبيراً من البشر لم يسمعوا به.. فمثلاً هذا النوع من القضايا للعامّة كقولنا: من المحال لنفس الشيء أن يوجد وأن لا يوجد. نادراً ما جاء ذكرها في أكوخ الهنود^(١) وما نراه أنه ليس من المهم أن يذكروها وإنما المهم أنها تحكم عقولهم وهذا ما يمكن دفعه من جانب لوك.

ويذهب لوك من ناحية أخرى إلى أنه حتى لو صح أن الناس قد اتجهوا إلى الإقرار بذلك الوقت الذي نزعوا فيه لاستخدام العقل فإنه لا يترتب على ذلك وصف للقضايا بأنها فطرية فبالاستطاعة تفسير إقرار الناس لها - بقدر كبير من الاحتمال - على أنه يعني بكل بساطة أنهم تمكنوا من إدراك حقيقة القضايا بالرجوع إلى المعنى الكامن فيها فصب.

إن لوك بهذا الكلام يعود إلى نقطة البدء مرة أخرى. فالمسألة على أحسن الفروض تظل على الحياء فإذا أردت أن تقول إن إدراك حقيقة القضايا يتم من خلال إدراك المعنى الكامن فيها فلا بد أن تثبت ذلك وهذا لا يتم إلا من خلال عقل تحكمه مبادئ ومن ثم لا تنتهي لشيء وكل ما يفعله لوك هو التشكيك في فطرية هذه المبادئ بنفس ميتافيزيقا إثباتها وإن كانت واقعية لاستقراء اتفاق البشر عليها تضمنها صدقاً أكبر كثيراً من الميتافيزيقا.

إن للفيلسوف ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) على سبيل المثال وهو بصدد رده على لوك يورد للمسألة كالتالي "الذهن من نفسه يمد بأصول أو ألوان معينة من الفكر مثل: الوجود، الجوهر، الوحدة، الهوية، العلة، الإدراك الحسي، العقل، وانطباعات كثيرة أخرى لا يمكن أن تعطىها الحواس وإن أدوات العقل هذه أو أعضاء الهضم العقلي "فطرية" لا بمعنى أننا

(١) ريتشارد شاغت - رواد الفلسفة الحديثة: ص ١٣٠.

على وعي بها عند الولادة أو أننا دائماً على وعي بها عند استخدامها بل بمعنى أنها جزء من التركيب أو للكيان الأصلي. أو الاستعدادات الطبيعية للذهن.

وأحس لوك بأن هذه الأصول المفترض أنها فطرية تجري تسميتها وتطورها تدريجياً بتفاعل الأفكار الحسية أصلاً في الفكر، ولكن بدون مثل هذه الأصول لن تكون هناك أفكار بل مجرد تعاقبات مهوشة من الأحاسيس تماماً مثلما أنه بدون عمل المعدة وعصارتها الهضمية لا يغذي الطعام ولن يكون طعاماً^(١) ولكن لبيتنز لا يملك أيضاً براهين قاطعة على رؤيته هذه المناقضة لرؤية لوك ومهما مضى على الإنسان من الدهر فإنه لن يستطيع أن يجد براهين قاطعة على مثل هذه الأمور لأن حاكمه فيها هو أيضاً يستند عليها ولكن يبقى في كلام لبيتنز حفاظه على البديهيات العقلية والتي هي الشيء اليقيني الوحيد الذي يملكه الإنسان وفقدانه إياها يعني تفكك ذهنه وتعرضه لخطر الانهيار وهو الأمر الذي تؤدي إليه رؤية لوك لو أخذت بجديتها.

وبالإضافة إلى ما سبق فإن لبيتنز يذهب إلى أن الذكاء البشري يختلف عما لدى الحيوان من معرفة في أنه يستنتج أفكاراً عامة من خبرات معينة عن طريق استخدام أصول للعقل للفطرية أما الحيوانات فهي تعتمد كل الاعتماد على الخبرة العملية التي توجه نفسها عن طريق الأسئلة فحسب ولا تستطيع أبداً تشكيل للقضايا أو الافتراضات الضرورية.

ويذهب لوك إلى أن علماء الطبيعة جامعوا بقضايا يتم الاتفاق عليها بمجرد فهمها (أي من خلال الحس) مثل: الأبيض شيء والأسود شيء آخر والمربع شيء والدائرة شيء آخر. وهو بهذا لم يقل شيئاً لأن هذه القضايا التي يتحدث عنها هي مجرد أشكال أخرى لنفس المبدئين، ومن ثم فهي ليست قضايا جديدة. ثم يزعم أن هذه الأفكار الفطرية لا توجد لدى جميع الأطفال حديثي الولادة دون أن يذكر شواهد على ذلك والتطور الذهني لدى هؤلاء الأطفال يقوم من الأصل على عملية تحكم عقلي يمكن ردها إلى مبادئ فطرية ومن ثم نعود إلى نقطة البداية مرة أخرى. ويقسم لوك للقضايا أو الافتراضات الضرورية إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة وتنقسم الأفكار المركبة إلى جواهر وأحوال علاقات فالجواهر أفكار مركبة من الأشياء التي يمكن أن توجد بذاتها على حين أن الأحوال تعتمد على الجواهر. ولما للعلاقات فليست في الواقع أفكار مركبة بالمعنى الذي حدده لوك على الإطلاق، كما أدرك لوك ذاته فيما بعد. فهي قائمة

(١) نقلاً عن ول ديورانت خمسة حضارة: مج ١٧ ج ١ ص ١٧٢، ١٧٣.

بذاتها تنشأ عن عملية المقارنة الذهنية فلو تأملنا مثلاً حالة السببية لوجدنا فكرة العلاقة هذه تطرأ على ذهننا عند ملاحظة التغير. أما فكرة الارتباط الضروري فكانت مبنية في رأي لوك على افتراض مسبق وليست قائمة على التجربة^(١) وقد وافقه كانت فيما بعد على النقطة الأولى، بينما وافقه هيوم على النقطة الثانية.

ويرتبط باعتراف لوك بصحة للمبادئ الأساسية مع إنكار لفطريتها ذلك الحديث عن كيفية حدوث العملية العقلية ذاتها أو بمعنى أدق عملية للتفكير. هنا نتم - من وجهة نظرنا - عملية مرلوغة من جانب لوك يقوم بها بصدد المؤمنين في عصره فيتحدث عن عامل روحي يؤدي مختلف عمليات الإدراك والتفكير وللشعور والإرادة ولكنه يعود فيقول: "من الممكن أنه لن يكون بمقدورنا أبداً أن نعرف أن مجرد كائن مادي يفكر أو لا يفكر. وحيث إنه يستحيل علينا بالتأمل في أفكارنا نحن نون وحي أو إلهام أن نكتشف هل زودت القدرة الإلهية بعض أنواع المادة للميالة بطبعها بالقدرة على الإدراك والتفكير أو أنها ضمنت إلى المادة للميالة على هذا النحو أو ثبتت فيها جوهرًا مفكرًا غير مادي فإنه بالنسبة لأفكارنا ليس يبعد عن الفهم أن ندرك أن الله قادر إذا شاء أن يضيف إلى المادة موهبة للتفكير.. إن من يرى كيف أنه من الصعب في أفكارنا توافق الإحساس مع المادة الممتدة. أو توافق الوجود مع شيء ليس له امتداد إطلاقاً سوف يقر ويعترف بأنه بعيد كل البعد عن معرفة ماهية نفسه على وجه اليقين... وهذا الذي يطلق لنفسه العنان ليتأمل في حرية.. يندر أن يجد في عقله القدرة على تحديد موقفه تحديداً تاماً من مادية النفس سلباً أو إيجاباً"^(٢).

وواضح أن الكلام هنا شديد المراوغة ومن ثم فإن ما يعبر فيه عن موقف لوك ما يستقيم مع مذهبه المادي الأساسي الذي لم يعترف بوجود أية فكرة غير ناتجة عن الإحساس والتجربة وهو الأمر الذي أدى به إلى إنكار المبادئ الفطرية فكيف يتفق مع هذا حديثه عن الله أو احتمال وجود جوهر مفكر غير مادي. تلك الأمور التي ذكرها بهذا الشكل الاحتمالي للتنويه فقط ولكنه رجح في النهاية - وهذا هو المهم في الأمر كله - أنه يمكن أن يكون للمادة نفسها موهبة للتفكير ومن ثم فإن الأمور لا تعد وأن تكون مادة في مادة.

(١) برتراند راسل، حكمة الغرب: ج ٢ ص ١١٢.

(٢) ول ديورانت: قصة الحضارة: مج ١٧ ج ٢ ص ٥٨.

فكل الأفكار عند لوك مهما كانت مركبة يمكن تحليلها إلى أفكار بسيطة، يمكن إرجاعها إلى الحس أو التجربة وهو يتحدى من يستطيع أن يقدم إليه فكرة لا يمكن تحليلها إلى أفكار بسيطة ولكنه اشترط لذلك أن تكون الأفكار المقدمة أفكاراً واضحة ومن ثم فإنه إذا تم تقديم فكرة ما لا يستطيع لوك تحليلها إلى أفكار بسيطة فإنه سوف يعارض ذلك بأنها فكرة غامضة وواضح من هذا السياق لا حيادية لوك في التعامل مع الأفكار وهو بصدد إثبات مذهبه.

ففكرة مثل فكرة الجوهر على الرغم من أن لوك يراها فكرة ضرورية لأنها تدل على الدعامة التي ترتكز عليها جميع الموجودات وتترك طابعها على جميع الخصائص الجزئية لهذه الموجودات ولكن لأن هذه الفكرة نفسها لا يمكن إرجاعها إلى الحس أو التجربة فإنه يرفض الاعتراف بها كفكرة واضحة ومن ثم تفقد الشرط الذي وضعه لتطبيق معياره.

وكان برهان لوك على وجود الله كالتالي "إن الإنسان يعرف بفضل اليقين الحسني أن العدم المحض يعجز عن إنتاج كيان حقيقي فإذا لمكنا أن نعرف أن هناك كياناً حقيقياً (مثلاً نفعل نحن أنفسنا...) سيكون من البراهين الجلية القول بأن هناك شيئاً ما قد وجد منذ الأزل"^(١)

ثم يستطرد لوك كلامه فيقول: "إذا تعين وجود شيء أبدي ما فلا يخفى عن عقلاً أنه لا بد أن يكون كائناً عرفانياً، فكما يتعذر تصور قدرة المادة للاعرافانية البحتة على إنتاج كائن ذكي مفكر فأيضاً يستحيل قيام العدم - اعتماداً على ذاته - بإنتاج المادة. إن أي شيء سيتصف بكيونته الأبدية يجب أن يتحلى وأن تتوافر له - في أقل تقدير - جميع الكمالات التي بالمقدور أن توجد في حالة وجوده"^(٢)

وكما يقول ريتشارد شاخت: "يتعين أن يكون واضحاً أن هذا البرهان سيتصف بفاعلية إذا - وأكرر كلمة "إذا" - افترضنا أن الأشياء ليس بمقدورها أن تظهر للوجود من تلقاء نفسها من العدم، وأن أي معلول لن يتصف بالكمال أو بإحدى الصفات التي لا تتوافر لعلته.

وباختصار لقد اعتمد البرهان على صحة إحدى الصور للقوة لمبدأ السبب الكافي -

(١) ريتشارد شاخت، الفلسفة الحديثة: ص ٥٦.

(٢) للمرجع السابق: ص ١٥٧.

كما يتعين أن يكون واضحاً أن هذا الموقف يخلق مشكلة للوك. فإذا سلمنا بنظرته إلى الطبيعة وأصول أفكارنا وطبيعة معرفتنا وحدودها فإنه لن يسهل إدراك كيف سيتمنى له تبرير اعتماده على هذا المبدأ. ولقد حذر لوك المرة تلو الأخرى ضد الاستدلال من مبادئ محددة ليست مستمدة من التجربة ومؤيدة منها ولكنه يقينا تناسى ذلك عندما قدم برهانه عن طبيعة الله ووجوده^(١).

والمشكلة بشكل محدد من وجهة نظرنا أن لوك قدم برهانه على وجود الله وصفاته اعتماداً على الاستدلال العقلي وهو الأمر الذي يتناقض مع نظريته في المعرفة التي لا تسمح باستخدام هذه للمبادئ. والذي نراه أن لوك استخدم برهاناً على وجود الله يمكن لتابعيه إسقاطه عند تطبيق مذهب المادي. ومن ثم يتمكن هو من مراوغة معاصريه ضامناً في نفس الوقت أن يخلص مذهب من شوائبه اللامادية على يد معتقيه.

ومن هذا المنطلق يمكن فهم موقفه من المسيحية أيضاً فهو يبدأ قضية بهذا التسليم للشكلي "إن كل ما أوحى به الله حق على وجه اليقين"^(٢) ولنا أن نتساءل: ما علاقة مثل هذا الكلام بمذهب لوك للمادي؟ ولكن لوك نفسه سريعاً ما يناقض ذلك التسليم للشكلي فيستدرك ما سبق قائلاً "ولكن التأمل وحده في الدليل المتاح هو الذي ينبئنا إذا كانت الأسفار المقدسة هي كلمة الله وليس ثمة قضية يمكن تقبلها على أنها وحي إلهي إذا كانت تناقض معرفتنا الأكيدة البديهية"^(٣).

فكما يقول ول ديورانت مظهرًا تناقضات لوك - أو مراوغاته من وجهة نظرنا:- "إذا كان في مقدورنا تقدير مسألة ما بمثل هذه الملاحظة المباشرة فإن معرفتنا تسمو على أي وحي مزعوم لأنها أوضح وأكثر تأكيداً من أي تأكيد بأن هذا الوحي الذي نحن بصددده إلهي حقاً"^(٤) ويؤكد لوك على موقفه الحقيقي قائلاً: "ليس هناك شيء يناقض أولمر للعقل الواضحة البديهية أولاً يلتزم معها يحق له أن يشجع أو يؤكد على أنه مسألة عقيدة لا دخل للعقل فيها.. وثمة أمارة لا تخطئ على حسب الحق ألا نهمل ونرحب بأية قضية في تأكيد أكبر مما تجيزه الأدلة التي تقوم عليها القضية وينبغي أن

(١) للمرجع السابق ١٥٨.

(٢) ول ديورانت، قصة الحضارة: مج ١٧، ج ٢، ص ٦٠.

(٣) نفس المرجع: نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق: نفس الصفحة.

يكون العقل حكماً ومرشداً لنا في كل شيء^(١).

وكل ما سبق لا يعني إلا شيئاً واحداً هو تناقضه مع ما ذهب إليه في كتابه (معقولة للمسيحية كما تنقلها الأسفار المقدسة) من أنه إذا كان ثمة شيء يمكن أن يكون رسالة إلهية فإن هذه القصص وذلك المذهب يبدون وكأنهما من عند الله^(٢).

ولكنه ينتهي ظاهرياً في النهاية إلى رأي أقرب إلى مذهب الموحدين فبعد أن "لقتبس من الإنجيل فقرة بعد فقرة لا تطلب كلها من المسيحي إلا أن يؤمن بالله وبأن المسيح رسول من عند الله^(٣)". رأى في ذلك ديانة بسيطة وأضحة صالحة لكل إنسان لا تعتمد على أي فقه أو لاهوت وربما يوافق ذلك أن صديقه شافنبري الأول كان قد ذكر أنه كان قد استقى مذهب الموحدين من سكرتيره لوك.

ومهما كان الخلاف حول القيمة الفلسفية للوك حيث يذهب بريتر لندرسل إلى أنه لم يكن من أعمق المفكرين أو أكثرهم أصالة، ويرى يوسف كرم أن قيمته الفلسفية محدودة، وهو ليس فيلسوفاً محترفاً من وجهة نظر ريتشارد شاخنت بينما يذهب كرين برينتون إلى أنه "استطاع نبوتن ولوك معاً أن يغرسا ويؤكداهاتين الفكرتين الهامتين للطبيعة والعقل وكان موقعهما بالنسبة لعصر التنوير مثل موقع فكرة النعمة الإلهية أو فكرة الخلاص أو التدبير الإلهي عند المسيحية التقليدية"^(٤) ويذهب ول ديورانت إلى أن لوك وحده بسط العقل الإنساني في كتاب لا يضم إلا حقائق وهو كتاب بلغ حد الكمال والاتقان - لأن هذه الحقائق مبسطة فيه بأجلى بيان ويات كتابه "المقال" الإنجيل للسيكولوجي لعصر الاستنارة^(٥).

نقول مهما كان الخلاف حول قيمة لوك الفلسفية إلا أنه مع ذلك يكاد يكون هناك اتفاق بين الجميع أنه كان أعظم فلاسفة العصر الحديث تأثيراً وأن مذهبه للمادي هو الذي استطاع أن يطبع العصر الحديث بطابعه وبحسب ما يرى شبنجلر فإن "الاستنارة الغربية من أصل إنجليزي ونبت كل عقلانية القارة من لوك"^(٦).

(١) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق: ص ٦١.

(٣) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٤) تشكيل العقل الغربي: ص ١١٦.

(٥) قصة الحضارة: مج ١٢ ج ٢ ص ٥٩.

(٦) نقلاً عن ريتشارد شاخنت: ص ٢٢٤.

الرؤية السياسية للوك :

اعتقد لوك مثل هوبز أن الإنسان كان يعيش حالة طبيعية بدائية ولكنه تصور أن الأفراد في هذه الحالة الطبيعية كانوا أحراراً متساويين وأنهم لم يكونوا في حالة حرب بين بعضهم وبعض مثلما ذهب هوبز لأن قانون الطبيعة أيد حقوقهم بوصفهم حيوانات عاقلة وأنهم بمقتضى هذا العقل توصلوا إلى اتفاق (عقد اجتماعي) يتنازلون بموجبه عن حقوقهم في الثوب والعقاب للجماعة كلها لا إلى الملك وهي التي تختار بأغلبية الأصوات حاكماً يلتزم مثل أي مواطن آخر بسلطة القوانين التي تسنها للجماعة. ويبدو من ذلك أن لوك كان يدافع عن البرلمان أكثر من الملك ذاته (لاحظ لتتصار البرلمان في تغيير الملك في عهده).

ومع ذلك فقد نظر لوك إلى الملكية على أنها - مهما كان سوء توزيعها - أمر طبيعي مقدس وأن استمرار النظام الاجتماعي والمدنية يستلزم أن تكون حماية الملكية أسنى غرض للدولة ومن ثم فإن الثورة لا تجوز في نظره إلا لحماية الحريات والممتلكات، وكان للرجل كان ينظر للتسوية الفلسفي لوضعه السياسي والأمر الأرستقراطية التي كان يعيش في كنفها لا أكثر، ولكنه مع هذا ألغى سلطة الكنيسة تماماً.

هيوم

ولد ديفيد هيوم عام ١٧١١ م لأسرة كلفنية المذهب وعلى الرغم من تنشئته الدينية فقد هجر الإيمان تمامًا بعد قراءته للوك وكلارك في سن مبكرة حيث تفرغ للأدب والفلسفة منذ بلوغه الخامسة عشر وكتب أهم مؤلفاته الفلسفية (رسالة في الطبيعة البشرية) في مجلدين وهو مازال في السابعة عشر ويوصف بأنه كان "ينشر الدمار من حوله بسيف عقله البتار"^(١) ورغم شكوكيته الثائرة فإنه كان يعترف في لطف أنه عملنا يتخلى عن شكوكيته حالما يضع قلمه "لو سئلت: هل لولف مخلصًا على هذه الحجة التي بذلت هذا الجهد في إقرارها وهل أنا حقًا واحد من هؤلاء الشكاك الذين يذهبون إلى أن كل الأشياء غير يقينية.... لأجبت... إنني لا أفا ولا أحد آخر دن بهذا الرأي في أي وقت بإخلاص وثبات.. إنني أتناول غذائي ولعب للتردد وأتحدث وأسير مع أصحابي فإذا عدت بعد ثلاث أو أربع ساعات من الترويج إلى هذه التأملات بدت لي باردة مفتعلة سخيفة جدًا بحيث لا أستطيع في صميم نفسي أن أجد ما يدفعني إلى المزيد من الإيغال فيها"^(٢).

لقد انتقل هيوم (الانجليزي أيضًا) بالموضوع إلى خطوة بعيدة للغاية. فقد انتقل من مادية لوك للبحث إلى التشكيكية الكاملة من خلال فكرته عن العلية والتي تعني أن تعاقب الحرورة بعد إدراك اللهب لا يعني أنه علة لها وإنما الأمر مسألة تعاقب إدراك لا ندري مدى استمرارها فكل استدلالنا العقلية المتصلة بالسبب والنتيجة لا مصدر لها غير العادة. وبإسقاط هيوم لمبدأ العلية لم تعد العقلانية فقط محل شك وإنما للمادية أيضًا محل شك^(٣).

وهكذا بعدما كانت العقلية التتويرية تبحث عن رؤية عقلانية وإنسانية بديلة للرؤية الخرافية المسيحية المعادية للإنسان تراوح تفكيرها الآن بين المادية للبحث والتشكيكية

(١) ول ديورانت - قصة الحضارة: مج ١٨ ج ١ ص ٢٠٦.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٧.

(٣) المرجع السابق.

للكاملة وهذا ما نجد صداه في أن الفلسفات التي سادت للقرن العشرين ترلوحنا ما بين الماركسية وما بعد الحدائنة. بل وهذا ما يفسر أيضا لماذا كانت السيادة للفلسفة البرجماتية في النهاية وذلك لأنها تجمع بين البعدين معًا: للمادية والعبث.

ويبدو أن هذا الرجل الأسكتلندي ديفيد هيوم قد بلغ درجة من الذكاء والجرأة والتفاعل مع التيار الفكري السائد في ذلك العصر ما جعله يعلن صراحة يومًا ما أنه لم يشعر بأي إيمان بالدين منذ بدأ قراءة لوك وكلاوك^(١).

فهيوم يتفق مع لوك في أن الحواس هي المنافذ الوحيدة إلى الأفكار وإذا كانت جميع الأشياء لا تريد عن كونها مدركات حسية دلخل عقولنا فإنه يستنتج إمكان التفرقة بينها بالاعتماد على اختلاف طبائعها النسبي بدلاً من الارتكان إلى حضور أو غياب شيء موجود مستقلًا عنها، ويرى أن هذا الاختلاف يعتمد على مجرد الاختلاف في ناحية الشدة والحوية.

وخلاف هيوم المبني مع لوك أن الثاني يرى أن الخبرات الحسية تمدنا بالأفكار بينما يرى هيوم أن تلك الخبرات بالطباعااا أو لأحاسيس تترجم إلى أفكار، والذاكرة والخيال قد تحاكيان أو تستسخنان مدركات الحواس ولكنهما لا تبلغان قوة الأصل وحويوته (الإحساس). إذ تعد أشد الأفكار حيوية أثنى دائمًا من أفضل الإحساسات ويستثنى من ذلك فقط الحالات التي يتعرض لها العقل لمرض أو مس من الجنون. ويرى هيوم اتخاذ الاختلاف للنسبي في الحوية وللشدة معيارًا محددًا للتفرقة بين المدركات الحسية أو للتأثيرات من جهة وبين الأفكار أو للتصورات الخاصة بالذاكرة والخيال من جهة أخرى.

ويرى هيوم أنه عندما نحلل تصوراتنا أو أفكارنا مهما كانت درجة تركيبها أو تساميتها فإننا نكتشف دائمًا أنها تتحلل إلى مثل هذه الأفكار البسيطة وكأنها مستسخنة من شعور سابق أو عاطفة.

ومشكلة هيوم أنه يزعم أن أية فكرة تفسر على أنها ليست مستسخنة من تأثير حسي ما ستكون بلا معنى ويترتب على هذا أنه عندما لا يكون بمقدورنا الاهتمام إلى أي تأثير فإن علينا أن نكون على يقين من عدم وجود فكرة ويذكرنا ترمته هنا بل وانحيازنا بنفس موقف لوك من الأفكار المركبة التي تحلل إلى أفكار بسيطة على شرط أن تكون

(١) نقلًا من ول ديورانت، قصة للحضارة: مج ١٨ ج ١ ص ٢٠٢

فكرة واضحة. فإذا قدمت إليه فكرة مركبة لا يستطيع تحليلها إلى أفكار بسيطة اعتبرها فكرة غامضة وهو تهرب غير مبرر ونفس الأمر عند هيوم إذا أمكن وجود أفكار متألدة بالمعنى ليست مستسخة عن تأثيرات حسية فكر وجود هذه الأفكار.

وحرية الإرادة لدى نظرة هيوم للمادية الممصرة مستحيلة فليس هناك ذهن يختار بين الأفكار أو الاستجابات، وتعاقب للحالات النفسية يقرره ترتيب الأحاسيس وترابط الأفكار وتناوب للرغبات، إن الإرادة ليست سوى تناسب إحاسيس فتصبح حركة والهوة للشخصية هي شعور الاستمرار حين تستحضر حالة نفسية حالات سابقة وتربط بينها بفكرة لليلة.

ولكن اليلة عند هيوم ليست سوى فكرة، فليس في قدرتنا أن نثبت أنها واقع موضوعي، فإذا أدركنا أن: (أ) (اللهب مثلاً) تعقبه بانتظام (ب) (الحرارة) نستنتج أن (أ) كانت اليلة في (ب) ولكن كل ما لاحظناه هو تعاقب الأحداث لا عملية عليه، فليس في استطاعتنا أن نعرف أن (ب) متعقب (أ) دائماً، فكل استدالاتنا العقلية للمتصلة بالسبب والنتيجة لا مصدر لها غير العادة وليست قوتين للطبيعة التي نتحدث عنها إلا تعاقبات مألوفة في تجربتنا لا رولبط ثابتة وضرورية في الأحداث ولا ضمان أنها ستصدق غذا فالعلم إنن تراكم للاحتمالات للمعرضة للتغيير دون إذار والميتافيزيقا مستحيلة إذا زعمت أنها تسق من الحقائق حول واقع مطلق لأنه لا سبيل إلى معرفة الأسباب الكامنة وراء النتائج، ولا للمادة الكامنة وراء الأحاسيس ولا للذهن الذي يقال إنه من وراء الأفكار يمكنها معرفة ذلك، ومادمننا نبني إيماننا بالله على سلسلة من الأسباب والنتائج يفترض أنها ترتد إلى (محرك أول لا يتحرك) فإن علينا أن نتخلى عن هذه السفطة الأرسطاطالية. فالأشياء كلها تتدفق وما لليقينية إلا حلم من الأحلام.

وهذا يعني ببساطة أن هيوم انتقل من ماديته للبحثة إلى للشككية الكاملة من خلال فكرته تلك عن العلية لأنه بإسقاطه مبدأ العلية لم تعد للعقلانية فقط محل شك ولكن المادية أيضاً محل شك ومن ثم فقد يعد هيوم هو المصدر الأساسي للتيار التحتي الشكي في الفلسفة الغربية في العصر الحديث. فحتى ارتباط الظواهر ببعضها البعض الذي حدث في الماضي والذي أدركناه بحكم العادة وليس يكون ذلك ارتباطاً ضرورياً لا يؤكد أنه سوف يتم في المستقبل فالتجربة لا تبين لنا أكثر من حادثة أخرى ونحن لا ندرك بأية حاسة من حواسنا وجود ارتباط ضروري بهذه الأحداث وليس هناك برهان

قادر على إثبات ضرورة تشابه المستقبل والماضي^(١)

وما يهدف هيوم إلى قوله كما يقول ريتشارد شاخت - هو أننا هنا إزاء فرض (المقصود مبدأ العلية) ليس باستطاعتنا أن نبرره عن طريق التجربة للمباشرة ومن ثم فإن جميع النتائج التي نتوصل إليها - تبعاً لهذا الافتراض - يعني جميع استدلالاتنا التي تستند إلى مبدأ العلية وجميع نتائجنا المتعلقة بأمور الواقع والوجود في العالم بالتبعية تقصر عن الاتصاف بصفة المعرفة^(٢) ويبدو أن موقف هيوم هذا سيكون له صدى كبير في فكر نيتشه والفكر لما بعد حدائني بعد ذلك حيث سيتم انعدام اليقين.

يقول يوسف كرم في الرد على موقف هيوم من العلية: "إننا نرى أي عقل يدرك هذه العلاقة وضرورتها: أجل إن معنى لليلة ومعنى للمطول متغايران ولكن المعال موجود يظهر للوجود وبهذا الاعتبار هو لا يظهر بنفسه ولا بفعل لعدم وإنما يظهر بفعل موجود آخر هو علته. وإذا كان مبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض بمعنى أنه لا يستتبع منه استتباطاً مستقيماً فإنه يستند إليه من جهة أن منكره يقع في التناقض إذ إنه يزعم أن ما يوجد ليس ما به يوجد وهذا خلف. والواقع أن مبدأ العلية أولى في العقل وأن الاعتقاد به واحد عند جميع الناس وفي جميع الأعمار مع أن للمذهب الحسي يقضي بأن تكون قوة للعادة معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد بتفاوت التجربة. فالفلسفة الحسية تنتهي إلى إلغاء العقل وإلغاء العلم الطبيعي لأنها لا تعتقد بضرورة القانون وترد لشعور بالضرورة إلى أثر للعادة^(٣).

وما نراه أن البحث عن حقيقة مبدأ العلية يحمل معنى للمبدأ نفسه أي أنه مغروس بالعقل إلى الدرجة التي يفقد بها العقل تماسكه وينهار تماماً إذا فقده. وبمعنى آخر أنه لا يمكن تصور العقل نفسه بفقْدان هذا المبدأ وقد يكون في نقد كانت لهيوم توفيق كبير لعلنا نتعرض له.

والمهم هنا أن هيوم نفسه لم يستطع أن يقنع بتشككه هذا إلى النهاية. بل ويعترف أنه عملياً يتخلى عن شكوكيته حالما يضع قلمه:

"لو سألت هل أوافق مخلصاً على هذه الحجة التي بذلت هذا الجهد في إقرارها، وهل أنا حقاً واحد من هؤلاء المشاككين الذين يذهبون إلى أن كل الأشياء غير يقينية...

(١) نقلاً عن ريتشارد شاخت، أعلام الفلسفة الحديثة: ص ٢٢٤.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٢٤، ٢٢٥.

(٣) الفلسفة الحديثة: ص ١٧٧.

لأجبت... إنني لا أنا ولا أبي ولا أي شخص آخر دان بهذا الرأي في أي وقت بإخلاص وثبات... إنني أتناول غذائي وألعب للنرد وأتحدث وأسهر مع أصحابي فإذا عدت بعد ثلاث أو أربع ساعات من الترويح إلى هذه التأملات بدت لي باردة مفتعلة سخيفة جدًا بحيث لا أستطيع أن أجد في صميم نفسي ما يدفعني لمزيد من الإيغال فيها^(١).

ومن الطريف الذي يذكر عن هذا الفيلسوف الذي أنكر الأديان وإمكانية الاستدلال على وجود الله وتراوح موقفه بين المادية والتشكك أن أحد معجبيه - كما يروي ول ديورانت - ويسمى كولفيلد قد رآه "جائئًا على ركبتيه (وهو في السابعة والثلاثين) أمام كونتيسة متزوجة (في الرابعة والعشرين) يبيثها غرامه ويعاني عذاب الحب المحترق، أما السيدة فرفضت أن تبادل هذا الغرام قائلة: إنه ليس إلا "عملية طبيعية في نسقك الفلسفي" وأن هيوام أصيب بالحمى وحاول الانتحار لولا أن منعه الخدم"^(٢).

حقًا. إن الحب قادر على تحطيم أي نسق فلسفي.

(١) نقلًا عن ول ديورانت، قصة الحضارة: مج ١٨ ج ١ ص ٢٠٧.

(٢) للمرجع السابق: ص ٢١١.

التنويريون في فرنسا

إذا كان للفكر التنويري قد تأسس في إنجلترا بوجه خاص فإنه قد ذاع وانتشر على يد الفرنسيين بالذات.

ولأن الثورة كانت على المعتقدات الدينية فإنهم لم يعودوا إلى ديكرات الفرنسي فقد رفضوا كل آرائه تقريبًا باستثناء شكه المنهجي وتفسيره الآلي للعالم ولكنهم عادوا إلى مادية هوبز اللفظة، وإلى نيوتن الذي هبط تصوره بالإله إلى مجرد ضاغط زرار في آلة الكون، ولم تتطل أحابيل لوك الموجهة للكنيسة والتي تدعى الإيمان بشكل ما من أشكال المسيحية على ذكاء الفلاسفة الفرنسيين فقد رأوا أن صرح الدين ينهار أمام القول بأن كل الأفكار مستمدة من الإحساس.

وإذا كان الإحساس نتاج قوى خارجية فإن الذهن نتاج الخبرة وليس هبة من الله، وإذا كانت الخبرة تخلق الشخصية فإن الشخصية يمكن تغييرها بتغيير طرق التعليم ومادته وإصلاح النظم الاجتماعية.

وهكذا أصبح لوك بالذات رائدًا للفلاسفة الفرنسيين وربما لا يناقسه في ذلك سوى هيوم بشكوكيته في كل شيء حتى لشك ذاته ولكن يبقى قبل كل ذلك ثورة الفرنسيين أنفسهم، وكما كتب الماركيز جنسون عام ١٧٥٣: "قد يكون من الخطأ أن نعزو ضياع الدين في فرنسا إلى الفلسفة الإنجليزية التي لم تكتسب أكثر من نحو مائة فيلسوف في باريس بدلاً من إرجاعه إلى الكراهية التي أضمرها الفرنسيون لرجال الدين إلى أقصى الحدود" (١).

(١) ول ديورانت: ١٩ ج ٢ ص ٧

فولتير: لماذا عدوه إليها؟

إذا كان للفلاسفة هم مبدعو الأفكار فإن ذبوعها يحتاج إلى شيء أكثر من للفلسفة وأفلاطون ذاته مدين إلى قدرته ككاتب في ذبوع صيته كفيلسوف ومن هنا جاء دور فولتير بالنسبة للتتويريين.

وقد ولد فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) بباريس لولد محام وأم لها بعض للنسب بطبقة النبلاء، ووهبت له غانية شهيرة ألف فرنك فرنسي ليشترى بها بعض للكتب وكان قد صحبه إليها بعض أصدقائها وهو معلمه دشاتونوف والذي كان من أولئك للكهنة الذين ألفوا المشاركة للسافرة في المجالس الخالية من للوقار، التحق فولتير بمدرسة يسوعية خاصة بالأرستقراطيين ورغم تعليمه للديني فقد أعرب عن شكوكه للدينية وهو في الثانية عشرة، ثم درس المحاماة، وعين ملحقا للفسير للفرنسي بلاهاي فما لبث أن صنع علاقة مع إحدى قريباته فعاد إلى باريس وعمل بالمحاماة، ثم اشتهر كشاعر وكاتب مسرحي وكان قد شب ذلك هجاؤه المستتر لبعض الأشراف لحساب أشراف آخرين وفي مسرحيته (أوديب) أَرْضَى جميع الأطراف بالهجوم على كل الأطراف ومن خلال تلك للحيل بالإضافة إلى إقراضه للنفود بالربا ولإيمانه بأن للمال حجر للفلاسفة فقد غدا مليونيرا وهو مازال شابا وظل عمرا طويلا صديق للملوك وعدوهم أيضا أحيانا بنشر أول كتبه الفكرية (رسائل فلسفية) عام ١٧٣٤ تولى فيه أفكار لوك ودعا للفرنسيين للتلخص من ديكرات.

كان فولتير هو الثاني في كل شيء كما قال دييرو (أحد للفلاسفة للفرنسيين للمعاصرين له) ولكن هذا نفسه أهله لأن يكون له التأثير الأكبر في انتشار أفكار عصر للتتوير حتى طبع العصر بطابعه على حد قول بعض للمفكرين، ولقد قاد فولتير عصره في للثورة على المسيحية.

يقول فولتير في مقال المتناقضات: "من خول للكنيسة سلطة الحكم بأن أربعة فقط من الخمسين إنجيلا التي دونت في القرن الذي تلا موت المسيح هي وحدها - أي الأناجيل الأربعة - معتمدة، أي موحى بها من عند الله؟ وأي سهو فاضح أن يتحدث

للكتاب عن مولد المسيح من مريم العذراء ثم يتعقب نسبة إلى داود عن طريق يوسف المزعوم الخامل. ولماذا نبذت المسيحية شريعة موسى على الرغم من تكرار تأكيد المسيح عليها؟ وهل كان بولس الذي نبذ هذه الشريعة (من أجل قطعة صغيرة من الجلد) سلطة أو مرجعاً أقوى من المسيح؟^(١)

ويقول فولتير: "إن لدى مائتي مجلد في فلاهوت المسيحي والأدهى من ذلك أنني قرأتها جميعاً وكأني ألتجول في مستشفى للأمراض العقلية"^(٢).

وقد رأى فولتير في تاريخ المسيحية ثقاءً بالغاً للجنس البشري فصوفية بولس وخرافات الأنجيل المعترف بها أو المشكوك في صحتها وأساطير الشهداء والمعجزات وبراعة الكهنة في التخطيط والتدبير تضافرت كلها مع السذاجة المتعلقة بأهذاب الأمل عند الفقراء لخلق للكنيسة المسيحية^(٣).

وفي كتابه القاموس للفلسفي يعرف الديانة بطريقة غير مباشرة بقوله: "إن كل شيء تقريباً يتجاوز حدود عبادة كائن أسمى وإخضاع القلب لأوامر الأبدية هو خرافة"^(٤).

لم يقل فولتير في المسيحية شيئاً لم يسبق قوله - كما يقول ديورانت - ولكن كل ما في الأمر أنه حين تكلم انطلقت كلمته مثل اللهيب مرى في أوروبا وأصبحت قوة شكلت عصره ومن ثم عصرنا الحالي.

ويرى فولتير أنه من المنطق التسليم بذهن ذكي عاقل بما في الكون مثلما هو منطقي افتراض أن الساعاتي قد صنع الساعة. ففي كلتا الحالتين رأى دليلاً على التصميم والتخطيط في تهيئة وسائل معينة لغايات بعينها ولكن كما أن الساعة ولو أنها من تصميم العقل تعمل وفق قوانين ثابتة فكذا للكون، أو كما يقول: "إن للكون يحيرني ولا يسعني أن أعتقد أن توجد هذه الساعة ولا يكون لها صانع"^(٥).

وليس ثمة وحي مقدس سوى الطبيعة نفسها وهذا كاف وهو معين لا ينضب وقد يكون ثمة بعض النفع في الدين ولكن الرجل الأريب لا يحتاج إليه تعزيزاً للفضيلة.

(١) ول ديورانت مج ١٨ ج ٢ ص ١٦١: ١٦٠.

(٢) ول ديورانت مج ١٩ ج ٢ ص ١٦٢.

(٣) ول ديورانت مج ١٩ ج ٢ ص ١٧١.

(٤) ول ديورانت مج ١٩ ج ٢ ص ٢٠١.

(٥) نقلاً عن يوسف كرم: الفلسفة الحديثة: ص ١٨٩.

وغالبًا ما استخدمه رجال الدين على مدى التاريخ لإرباك أذهان الناس على حين ابتز الملوك أموالهم. وينبغي تعريف الفضيلة على أساس الخير الاجتماعي لا على أساس طاعة الله ويجب ألا نتوقف على الثواب والعقاب بعد الموت.

وهذا المذهب يمثل الحد الأدنى لموقف دعاة التنوير من العلمانيين عندنا من الدين. فهؤلاء على الفضل الأحوال غاية ما يشدونه هو ترسيخ هذه الفكرة عند الناس: نحن لا نقول لكم لا تؤمنوا بالله أو بالإسلام وإنما نقول لكم إن هذا الإيمان لا علاقة له بما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني أو الاجتماعي. فهذه أمور ينبغي أن نحتكم فيها إلى عقولنا وخبراتنا فقط مسترشدين بالتنويريين الغربيين في ذلك.

بقي أن نذكر عن فولتير هذا الذي قال عنه بعض المفكرين أنه طبع العصر بطابعه وأعدده للبعض في فرنسا إلهاً في آخر حياته وكان مقرباً من الملوك والملكات في عصره مثل فرديريك الأكبر حاكم ألمانيا وكاترين إمبراطورة روسيا وكذلك ملك السويد، أقول: بقي أن نذكر عنه أنه كان على علاقة غرامية معلنة بكونتيسة كان يعيش معها ومع زوجها في قصر واحد وقد خانتها بعد سنين طويلة مع أحد تلاميذه ولكنه لم يغضب لهذا وعاش الأربعة في نفس القصر بينما أكد للباحثون أنه كان على علاقة غرامية في نفس الوقت بابنة أخته. أنكر هذا مع ما ذكرته من قبل عن أخلاق عصر التنوير ليدرك الناس للقواعد الأخلاقية التي آل إليها فكر التنوير العلماني الذي يبشر به العلمانيون عندنا ومدى ما يمكن أن يجرنا إليه من انحطاط.

مونتسكيو

قد يكون مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) المثل الأكبر الذي يمكن ضربه على مدى ارتباط الاستجابة للفكر التتويري بالنوازع والميول أكثر كثيرًا من ارتباطها بما يحمله من عمق.

فكتاب مونتسكيو الذي اعتادت الدراسات على اعتباره أحد علامات عصر التنوير، والذي اعتبر في عصره بصفة عامة أعظم إنتاج عقلي في هذا العصر لا يمكن اعتباره من المنظور العلمي للبحث إلا مجموعة مقالات من الأدب المفكك تجمع فيما بينها من الشطحات الفجة أكثر مما تجمعها من النظرات الفكرية العامة.

فالبارون مونتسكيو أقام فلسفة التاريخ في كتابه هذا اعتمادًا على التأثيرات المختلفة لتغيرات المناخ بين الأقاليم وأن تلك التأثيرات هي التي تصنع العادات والتقاليد التي تكون ملائمة لكل إقليم عن الآخر ولهذا - واتساقًا مع ميوله الأرستقراطية والعنصرية - كانت الفوارق البشرية بين الشمال والجنوب أو كما يقول: "إن الناس أكثر نشاطًا وحيوية في الأجواء الباردة وهذا التفوق في القوة لا بد أن ينتج آثارًا مختلفة.. وعلى سبيل المثال جراءة أكبر، أي مزيدًا من الشجاعة وشعورًا أكبر بالتفوق أي رغبة أقل في الانتقام وشعورًا أكبر بالأمن أي مزيدًا من الصراحة"^(١). أما تأثير ذلك على للقوانين فيضرب له المثل التالي: "في الشرق (تركيا وإيران والهند والصين واليابان) يرغم المناخ على حجاب النساء وعزلتهم لأن (الهواء الحار يثير الشهوات) وقد يتعرض الزواج للخطر إذا أطلق اختلاط الجنسين كما هو الحال في بلادنا في الشمال حيث عادات النساء فاضلة بطبيعتها وحيث العواطف هادئة، وحيث يتسلط الحب على القلب تسلطًا وديعًا سويًا إلى حد أن أقل قدر من الحزم والحكمة يكفي لتوجيه قيادته"^(٢)، ويحاول مونتسكيو أن يستكشف الأسباب الطبيعية للقوانين الوضعية ومن ثم "فإنه لا يعتقد أن المشرع يصدر القوانين عن محض إرادته ولكنه يخضع لأسباب خارجة منها

(١) نقلًا عن ول ديورانت، مج ١٨ ج ١ ص ١٦٠: ١٦١.

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢.

هذه الأسباب التي هي من جهة طبيعة الحكومات القائمة أو التي يراد إقامتها، ومن جهة أخرى طبيعة الأرض والمناخ والموقع للجغرافي ومساحة البلد ونوع العمل وطريقة المعيشة والديانة والعادات ومبلغ الثروة وعدد السكان^(١).

وكان أقوى نقد لهذا الكلام هو ما وجهه فولتير له حيث "لاحظ أن المسيحية نشأت في أرض لليهود الحارة ولأنها لا تزال مزدهرة في لنرويچ القارصة للبرد ومن الأرجح أن إنجلترا تحولت إلى البروتستانتية لأن (آن بولين) كانت جميلة لا لأن هنري الثامن كان فاترًا"^(٢) وذهب فولتير أيضًا إلى أنه "ما كان بمقدور أحد أن يجعل من سكان أيرلندا أو الإسكيمو محاربين على حين أن العرب فتحوا في ثمانين عامًا من الأقاليم ما فاق فتوحات الإمبراطورية الرومانية بأسرها"^(٣).

إذن ما الذي أكسب هذا الكتاب كل هذه الشهرة الأمر يكمن ببساطة في هجومه المبستر والواضح على المسيحية والاستبداد حيث أحل المناخ محل العناية الإلهية أي الإيمان بوجه عام وفي مقابل الحكومة الاستبدادية - بوصفه من النبلاء - حكومة مختلطة فيها ملكية وأرستقراطية وديمقراطية معًا ملك ونبلاء وجمعية عامة (إرضاء لكل الأطراف). ومن هنا كان أشهر أرائه (نظرية للفصل بين السلطات) التشريعية والتنفيذية والقضائية في الحكومة. وتضم السلطة التشريعية مجلسين، واحد يمثل العامة (مجلس العموم) والآخر يمثل الأرستقراطية (مجلس اللوردات) فالملكية تكبح جماحها ديمقراطية مجلس العموم كما يكبح جماح مجلس العموم الأرستقراطية في مجلس العموم الأرستقراطي في مجلس اللوردات. ومن المحاكم العادية بل أمام قضاة من نفس طبقتهم في هيئتهم^(٤) وعندما تقارن هذه الآراء بما جاء في الإسلام إزاء نفس القضايا قبل ذلك باثني عشرة قرنًا يتضح مدى كونها مغرقة في العنصرية والأرستقراطية وللتفرقة بين البشر ومع ذلك فما زالت للصفة التي تقترن بمونتسكيو كلما جاء ذكره في الدراسات والكتب الفكرية أنه هو الذي دعا إلى المساواة.

(١) يوسف كرم الفلسفة الحديثة ص ١٩٤ : ١٩٥.

(٢) ول ديورانت مج ١٨ ج ٢ ص ١٧١

(٣) للمرجع السابق ص ١٧٢

(٤) للمرجع السابق ص ١٧٦.

جان جاك روسو

ولد جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) بجنيف من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب وسلّمه والده إلى أحد الحفارين كي يعلمه صناعته وكان رجلاً فظاً غليظاً فهرب إلى المدينة وهو في السادسة عشرة وهام على وجهه يحترف شتى الحرف في سويسرا وإيطاليا ولكن من خلال علاقته بإحدى النساء استطاع أن يوفر شيئاً من الاستقرار بعد ثمان سنوات من المعاناة فتعلم الموسيقى وقرأ للفلاسفة ثم تقدم لمسابقة لإحدى الأكاديميات حول بحث بعنوان (هل عانت الفنون والعلوم على تصفية الأخلاق؟) فخطر له الجواب بالسلب وأحرز للجائزة بهذه الإجابة. وهذا أصل كتابه (مقال في العلوم والفنون) ١٧٥٠ الذي اذاع صيته في أوروبا حتى لقد كتب إليه ملك بولندا. وفي ١٧٥٤ نشر كتابه (مقال في أصل التفاوت بين الناس). وبعد ثمان سنين أي في ١٧٦٢ نشر كتابيه (العقد الاجتماعي) و(إميل أو في التربية) فتم اضطهاده من السلطات منذ ذلك الحين فهرب إلى سويسرا ثم إلى إنجلترا حيث نزل ضيفاً على هيوم ثم عاد مرة أخرى إلى فرنسا حيث عاش بها بقية عمره، وقد عاش حياته يعاني من اضطراب مستمر في صحته العامة.

عول روسو كثيراً على الميول العاطفية للإنسان وبناء على ذلك فقد اختلف كثيراً مع معاصريه من الفلاسفة الذين جعلوا من العقل مرجعيتهم الفلسفية الوحيدة ورأى روسو أن "العقل المجرد يبقى في توازن بين الاحتمالات المختلفة دون أن يكون قادراً بنفسه على التصديق الحاسم على أي موقف فهو لا يستطيع أن ينتج اقتناعاً يتعلق بالقضايا الرئيسية في الألوهية حتى يرجع إلى سياق ميول الإنسان العاطفية وضميره وقد أهاب روسو بهذه العوامل الذاتية بدلاً من الدراسة الميتافيزيقية للبيئة^(١).

وقد اختلف مع فولتير حول مسألة إنكار العناية الإلهية استناداً إلى الشرور الواقعية التي تحدث في العالم حيث يذهب إلى أن "هذه الشرور لا تسوق للمرء إلى إنكار حرية الله وقدرته اللانهائية.. والمصدر الوحيد للشر الأخلاقي هو الحرية الإنسانية لا الحرية

(١) جيس كولينز (الله في الفلسفة الحديثة) ص ٢٢٦:٢٢٥.

الإلهية فالله يمنحنا هذه الحرية ليضع في أيدينا مسئولية إصلاح أنفسنا ومسئولية حمايتها وسينأتنا أيضاً^(١).

أما آراء روسو الاجتماعية فقد بلغت الغاية من الخطورة فقد نادى بالعودة إلى الإنسان الطبيعي واعتبر أن تقدم العلوم والآداب مفسد لهذا الإنسان "أيتها الفضيلة! أنت العلم السامي للنفوس الساذجة! أهناك حاجة لكل هذا العناء وهذه الأدوات لكي نعرفك؟ ليست مبادئك مطبوعة في جميع القلوب؟ أوليس يكفي لتعلم قوانينك أن نخلو إلى أنفسنا ونستمع إلى صوت الضمير في صمت الأهواء؟ تلك هي الفلسفة الحقّة فلنتعلم أن نفتح بها" وهذا الحديث يمثل مقدمة لفلسفة (كانط) الأخلاقية ويعد بعيداً أيضاً عن استلزام الرؤية للمسيحية (وإن كان روسو يبدو حريصاً على عدم إغضاب الكنيسة مقارنة بفولتير مثلاً) فهو يدعو إلى دين طبيعي مستند على الحساسية الأخلاقية ومضاد للنظام الاجتماعي القائم على الظلم والذي كرّست الكنيسة مظالمه.

ولقد أسهم الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو في الفكر التنويري بفكرته عن العقد الاجتماعي فعلى الرغم من أن روسو كان يعاني اضطراباً صحياً ونفسياً جعله أقرب في أول الأمر إلى للنزوع الفوضوي وينادى بالعودة إلى الطبيعة إلا أنه اضطّر إلى استبدال حالة الطبيعة بحالة الحضارة. وإذا كان الإنسان في حالة الطبيعة لا يطيع أحداً فإنه لزاماً عليه في حالة الحضارة أن يطيع أوامر يعرف أنها لم تتبع من ذاته مباشرة إنما أملت إرادة شارك فيها هو وغيره حتى غدت (إرادة عامة) صنعتها العقد الاجتماعي "والعقد الاجتماعي عند روسو هو ذلك الذي يحضو حضو نمط هوبز حيث يدخل كل عضو من أعضاء المجتمع طرفاً في العقد مع كل إنسان آخر. غير أن الجماعة الناتجة عن هذا التعاقد لا تحول الحكومة إلى ملكية مطلقة على نحو ما قال هوبز بل تعامل كل سلطة من السلطات الحاكمة باعتبارها مجرد وكيل يمكن عزله كلما ارتأت الإرادة العامة أن هذا العزل هو الأسلوب الأمثل^(٢)".

وهكذا عمل روسو على تسويق فكرة الديمقراطية وهي للفكرة التي ظلت مستهجنة على امتداد قرون من الفلاسفة منذ عهد أفلاطون وأرسطو إلى روسو مروراً بالفارابي وهوبز.

(١) المرجع السابق ص ٢٢٤ : ٢٢٥.

(٢) كرين بريتون - تشكيل العقل الحديث: ص ١٤٣.

ديدرو

من بين الأصوات الصاخبة لرجال التنوير الفرنسيين يعد ديدرو (١٧١٣ - ١٧٦٨) الفيلسوف الأكثر أصالة من بينهم فهو يكاد يناظر الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم في جمعه بين مختلف العلوم الطبيعية واللاهوتية والإنسانية وعلى الرغم من ذلك فإن ول ديورانت يصفه بأنه "كاد يكون في كل مجال تقريباً أكثر المفكرين أصالة في زمانه"^(١)، ومع ذلك فإنه لم يحقق الشهرة التي تتبغى له كما توقع صديقه المقرب الفيلسوف جريم. كان ديدرو بعد أن يكون كاهناً والتحق بمدرسة يسوعية من سن الثامنة حتى الخامسة عشرة، وارتدى بالفعل زي الكاهن في الخامسة عشرة ثم التحق بكلية (لويس الأكبر) اليسوعية بباريس عام ١٧٢٩ وحصل منها على درجة الأستاذية عام ١٧٣٢ ولكنه اكتشف أن باريس عبارة عن مولخبر أكثر منها كنائس فخلع عبايته وتصرف إلى التكريب عند أحد المحامين وسرعان ما نبذ القانون وقضى عشر سنين ينتقل من مهنة إلى مهنة ثم عمل بالترجمة وإعطاء الدروس للخصوصية وظل عمراً طويلاً يعاني آلام الفقر ومع ذلك فقد تابع دراساته في الرياضيات واللغات (اللاتينية - اليونانية - الإنجليزية - الإيطالية) والبيولوجيا والفسيولوجيا والطب والتشريح والكيمياء والفيزياء.

وفي سنة ١٧٤٦ أصدر ديدرو كتابه (أفكار فلسفية) دون أن يذكر اسمه وتسامح فيه: "هل ثمة شيء أشد حمقاً وسخفاً من أن يجعل إلهاً يموت على الصليب ليهدي من غضب الله على رجل وامرأة ماتا منذ أربعة آلاف سنة ثم - كما يقول بعض رجال اللاهوت - "إذا لعنت وعذبت ألف نفس مقابل خلاص نفس واحدة أليس الشيطان هو الرباح في هذه القضية دون أن يسلم الرب ابنه إلى الموت"^(٢).

وفي عام ١٧٤٩ نشر كتابه (رسالة عن العميان لخدمة المبصرين) ذهب فيه إلى أن أفكارنا عن الصواب والخطأ ليست مستمدة من الله بل من خبرتنا الحسية وأراد ديدرو "أن يستبدل بالآلة النيوتنية الجهاز العضوي الحساس الخالق لذاته بوصفه الاستعارة

(١) ول ديورانت - قصة الحضارة: مج ١٩ ج ٢ ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق ص ٣٠.

المسيطر في تفسير الكون وأدى به هذا التحيز البيولوجي إلى إنكاره كل أساس علمي للاستدلال التجريبي على الله^(١). وقد ظل ديدرو متردداً بين الربوبية والإلحاد الكامل إلى اللحظة الأخيرة وكان يصرخ: "أكاد أجن من كوني مقتنعا بفلسفة شيطانية لا يملك عقلي إلا تصديقها ولا يملك قلبي إلا رفضها"^(٢).

وكان أهم أعماله إخراجاً لموسوعة التنوير التي سنتوقف عندها بعض الشيء. وبالرغم من قدرات ديدرو العلمية والفكرية الكبيرة فإنه لم يصف شيئاً ذا قيمة كبيرة - من الناحية الفلسفية للبحث - لما قاله لوك، لكنه من خلال عمله في الموسوعة استطاع نشر الفكر المادي لأكثر مدى ممكن في أوروبا.

(١) للمرجع السابق ص ٢٢٢.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

هلفشيوس

هلفشيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) هو ابن طبيب الملك ولقد عمل مثله بالطب لكنه عمل أكثر كملتزم بمجمع الضرائب فغدا أحد الأثرياء المعروفين للذين يستضيفون في بيوتهم رجال الفكر والفلسفة وفي ١٧٥١ قرر التفرغ لتأليف كتاب هام وحاول في حفلات العشاء أن يوجه المناقشة إلى الموضوعات التي فكر في أن يكتب فيها ويثير للنقد لأفكاره ويصغى لما يقال من هذا النقد حتى أخرج كتابه (الذكاء) عام ١٧٥٨ فاتهم البابا الكتاب بأنه مخز فاسق لا يلتزم قواعد الدين وأحرق الكتاب علناً بأمر من البرلمان وعلى الرغم من ذلك ظهرت من الكتاب عشرون طبعة في ستة أشهر ثم أخرج بعد ذلك كتابه (عن الإنسان).

أما فلسفته فإنه "مثل كل للفلسفة تقريباً يبدأ بلوك كما يقول ديورانت " فكل الأفكار تستمد من الخبرة. أما ما اختص به فهو ذهابه إلى أن كل الناس لديهم استعداد متساو للفهم والحكم عند مولدهم وليس هناك تفوق فطري أو طبيعي في الذهن وحتى العبقريه نفسها نتاج البيئة أي الخبرة إضافة إلى الظروف (وهذا الكلام ينقد مفاهيم للنباله والأرستقراطية ورفضه أيضاً فولتير وبيدرو فلسفياً على أساس أن الذكاء وراثي.

وبوجه عام فإن فولتير يصف الأفكار الفلسفية لهلفشيوس بأنها عجة بيض. ولكن الكلام الأكثر إثارة هو هجومه على المسيحية في صورة الكنيسة مثل قوله "إن رغبة رجال الدين في كل العصور انصرفت إلى القوة والنفوذ والثراء. وبأية وسيلة يمكن إشباع هذه الرغبة؟ بيع الرجااء في التعليم والخوف من الجحيم. إن الكهنة وهم تجار جملة في هذه السلع كانوا يحسون ويدركون أن هذا البيع سيكون مؤكداً رابحاً. وتتوقف قوة الكاهن وسلطانه على الخرافات، وعلى تصديق الناس في غياب وحقق لهم وليس لتعليمهم قيمة لديه. وكلما قلت للمعرفة عندهم زدوا لامتثالاً لأوامره^(١).

وفي دعوته إلى التسامح استثنى الكاثوليكية (وهي ديانة الفرنسيين) من التعامل معها

(١) المرجع السابق ص ١١٨.

بهذه الدعوة حيث يقول: "هناك سبب واحد يمكن أن يكون فيه التسامح ضاراً بالشعب حيث يكون التسامح مع عقيدة تنسم بالتعصب مثل الكاثوليكية. فإن مثل هذه العقيدة التي تصبح أقوى ما تكون في دولة تسفك دماء حمايتها الأغبياء" (١).

ليس هذا فقط بل هناك إشارات واضحة لتفضيله الإسلام على المسيحية كديانة حيث يقول في أحد المواضع: "ليس الأتراك ودينهم دين جهاد وحرب أكثر تسامحاً منا؟ إننا نشهد الكنائس في القسطنطينية ولكننا لا نرى مساجد في باريس" (٢).

ويقول في موضع آخر: "في أية فترة أصبحت القسطنطينية وكر للردائل؟ في نفس اللحظة التي قامت فيها للمسيحية هناك" (٣).

(١) المرجع السابق ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق ص ١١٨.

(٣) المرجع السابق ص ١١٩.

الموسوعة

ظهر المجلد الأول من الموسوعة عام ١٧٥١ برئاسة تحرير ديدرو نظراً لتطرقه إلى مختلف العلوم واسند قسم الرياضيات إلى دالمبير وشارك فيها فولتير وروسو وترجو، ولم يكن للمجلد الأول ضد الدين بشكل مائل لكن محرريه كتبوا بتهم صريح: "سعيد هذا الشعب الذي تطالبه ديانتة ألا يؤمن إلا بالأشياء الحقيقية المقدسة السامية الرفيعة للشأن وألا يقتدي إلا بصالح الأعمال ومثل هذه الديانة هي ديانتنا وهي التي فيها لا يتبع للفيلسوف إلا عقله حتى يصل إلى منبحننا^(١). وعلى هذا المنوال كتبوا الكثير من المقالات. وعندما كتب دالمبير (الذي خرج عن تخصصه في الرياضيات) مقالا صور فيه رجال الدين للكافرين بأنهم يرفضون ألوهية المسيح بعدما بقليل بذلت محاولة لقتل الملك، فأحى الملك قانوناً قديماً يعاقب بالإعدام مؤلفي وناشري ويأثم الكتيب التي تهاجم الديانة فقطع دالمبير علاقته بالموسوعة وتبعه فولتير ونصح ديدرو بالتخلي عنها بعد أن نشر هلفشيوس الذي أشيع أنه تربطه بديدرو علاقات وثيقة كتابه (أسس للروح).

وقد أثار المزيد من الاحتجاجات على الموسوعيين بوجه عام صدور منشور من مجلس الدولة في ١٧٥٩ أمر بتحريم الموسوعة تحريماً تاماً. وفي عام ١٧٦٢ عرضت كترين قيصرية روسيا أن تستكمل الموسوعة لديها وجاء أيضاً مثل هذا العرض من فردريك الأكبر عن طريق فولتير وربما استحثت هذه الاقتراحات الرجال الرسميين في فرنسا للموافقة على استكمال الموسوعة فتم الانتهاء من الثلاثين مجلداً في ١٧٨٠.

وكل أفكار الموسوعة تقريباً لم تعد ذات قيمة بالنسبة للأفكار الفلسفية الثورية التي تلتها والتي كانت هي بمثابة مقدمة لها، ولم تؤيد الموسوعة الإلحاد وإنما الرابوبية (الإيمان بالله دون الإيمان بالدين) ولم تهاجم المسيحية إلا في صورة الهجوم على الديانات الوثنية. وبصفة عامة اتخذت الحرب ضد العقيدة القديمة شكل الثناء على المعتقدات الجديدة في العلوم والفلسفة ومناهجها. وكان الفلاسفة يحلمون بإجلال العلوم

(١) ول ديورانت مج ١٩ ج ٢ من ٤٦ : ٤٧.

محل الدين والفلاسفة محل الكهنة على الأكل بين الطبقات المتعلمة ولكن للمادية التي تدافع عنها الموسوعة هي التي بترت أهم أجزائها، فلقد جن جنون ديرو عندما اكتشف أن عمليات جراحية كثيرة أجراها الناشر في أجزاء مختلفة من المجلدات لإنقاذ الموسوعة، ومن ثم إنقاذ نفسه من الإفلاس ومع كل ما سبق فإن ول ديورانت يصف الموسوعة بقوله: "الآن وقد ظهر إنجيل للعقل ضد الأساطير وإنجيل للمعرفة ضد العقيدة والتعاليم الدينية وإنجيل للتقدم عن طريق التعليم ضد التأمل أو للتفكير القديم في الموت، فكانما هبت هذه كلها على أوروبا مثل ريح محملة بلقاح جديد تبدد كل التقاليد وتغير الفكر وتوقظه وتدعو آخر الأمر إلى الثورة"^(١).

(١) للمرجع السابق ص ٦٤.

تأثير التنويريين في الثورتين الأمريكية والفرنسية

يذهب ول ديورانت إلى أن الفلسفة انفتحت مع الدبلوماسية في المساندة الفرنسية للثورة الأمريكية "مؤلفات فولتير وروسو وبيدرو ورينال وعشرات غيرهم أعدت الذهن الفرنسي لمناصرة تحرير المستعمرات كما ناصر التحرير الفكري. وكان الكثيرون من الزعماء الأمريكيين - كوشنطن وفرانكلين وجيفرسون - أبناء التنوير الفرنسي ومن ثم فحين قَدِمَ ميلام دين إلى فرنسا (مارس ١٧٧٦) ملتصبا قرضًا للمستعمرات الثائرة كان الرأي العام للفرنسي شديد التعاطف معه"^(١).

ومن الصعب القول بأن الشخص العادي الذي كان يعمل بالمستعمرات كان يتبع الحركة التنويرية الأوروبية ومع ذلك فقد تولفت للأسرة الميسورة الحال نسيبًا كل من الموارد والوقت للزمن للمشاركة في التنوير الأوروبي.

"ولقد كون العديد من الصفوة التي تبنت الآراء التنويرية رؤية غير تقليدية للدين فالدين نفسه كان يجري تحليله بطريقة عقلانية"^(٢). وإذا كان رجال الثورة الأمريكية استعاروا من مونتسكيو نظرية الفصل بين السلطات فإن جيفرسون قد استعار الكثير من جون لوك حين كتب نظريته السياسية التي جاءت في الفقرة الثانية من دستور الثورة.

أما بالنسبة للثورة الفرنسية فإن الواقع التاريخي يؤكد أن جميع الفلاسفة المرموقين كانوا معارضين للثورة على حكومات أوروبا القائمة آنذاك ويذكر ول ديورانت "أن منهم من وضعوا إيمانهم في الملوك لأنهم أكثر أدوات الإصلاح عملية واحتفظ فولتير وبيدرو وجريم بعلاقات صداقة إن لم يكن إعجاب شديد بولحد أو آخر من أشد الحكام المعاصرين استبدادًا (فرديريك الثاني - كاترين الثانية - جوستاف الثالث)"^(٣).

ومع ذلك فإنه يمكن القول إنهم قدموا التمهيد الطبيعي للثورة بتوفير الإعداد الأيديولوجي لها وقد يكون الخلاف كبيرًا حول العامل الأساسي للثورة هل هو العامل

(١) ول ديورانت قصة الحضارة مج ٢٢ ص ٣٩.

(٢) للدين والسياسة في الولايات المتحدة "ج ١ ص ٦٠.

(٣) ول ديورانت قصة الحضارة مج ٢٢ ص ٣٨٨.

السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي ومع ذلك يظل الوقود الدافع لهذا الانقلاب للرهبان الذي حدث في فرنسا هو الرغبة في التخلص من كل الميراث الكهنوتي للرهبان المتحالف مع الملوك والإقطاع والطبقات الأرستقراطية وقد ذهب توكفيل إلى أن سوء السمعة العام الذي انتشر إليه الإيمان الديني كله في نهاية القرن الثامن عشر كان له ولا ريب أعظم الأثر في سير الثورة برمته^(١).

(١) ول ديورانت قصة الحضارة مج ٢٢ ص ٣٨٩.

التنوير والربوبية

من المعروف أن معظم التنويريين (الفرنسيين منهم على وجه الخصوص) كانوا ربوبيين أي أنهم يؤمنون بإله ما ولا يؤمنون بأي دين. ويمكن تلخيص المذهب الربوبي في التالي:

- يؤمن الربوبيون بمعبود (إله) هو خالق للكون.

- يطلق على هذا المعبود أحياناً للرب ولكن في كثير من الأحوال يشار إليه بألفاظ مثل "الخالق" أو "رب الطبيعة" أو "حاكم الكون" أو "مبدع الوجود" أو "الفنان العظيم".

- تتجاوز طبيعة هذا المعبود قدرة البشر على الإدراك ولكنه لا يتدخل في شئون البشر وإنما يحكم العالم من خلال القوانين التي وضعها في الطبيعة (نظرية الساعة لفولتير)^(١).

لقد زعم الربوبيون بوجود نور للعقل دخل جميع البشر وهذا للنور يمكنهم من إدراك جميع الحقائق الدينية الضرورية دون أن يكونوا في حاجة إلى دعم من وحي أو إلهام^(٢).

ولا تكاد تخالف الربوبية الماسونية في الاعتقاد ولكن الأخيرة تزيد عليها فيما أبدعته من طقوس ونظراً للسرية الشديدة لتلك الطقوس فإن المؤرخين يجدون صعوبة شديدة في التفرقة بين من ينتمون لكل منهما.

علاقة التنوير بالماسونية:

يكاد يكون ارتباط التنوير بالماسونية في شبه المؤكد نظراً لكثرة العلاقات التي تذكرها الدراسات بين التنويريين والمحافل الماسونية.

ولكن السؤال الذي يسبق هذا هو: ما هي الماسونية أصلاً^(٣)؟

يذهب نورمان ماكنزي في الكتاب الذي قام بتحريره (الجمعيات السرية) إلى أن هناك أكثر من تسعة نظريات تتحدث عن أصل للماسونية منها:

(١) راجع مايكل كوريت وجوليا ميتشل كوريت اللين والسلماسة في الولايات المتحدة: ج ١ ص ٧١.

(٢) أسترو مبرج - تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: ص ١٨٢.

(٣) في معرفة للماسونية راجع بتفصيل أكثر باب الماسونية في الكتاب.

- إنها نتاج فرسان الهيكل بعد قمع هذه الجماعة عام ١٣١٢ م.
- إنها جلبت مع الصليبيين العائدين إلى أوروبا.
- إنها ترجع إلى بناء الأحجار في العصور الوسطى.
- إنها تعود إلى هيكل سليمان^(١).

ويرجح مرفين جونز فما في دراسته المنشورة بنفس للكتاب السابق أن الماسونية بدأت مع عمال البناء المتقنين في القرن الرابع عشر ومن هنا كان إطلاق لقب البنائين الأحرار على الماسونيين وهو نفس الأمر الذي يذهب إليه عبد الوهاب المسيري تقريباً في موسوعته عن الصهيونية^(٢). ولكن الماسونية الحديثة أو التأميلية انطلقت من إنجلترا في القرن التاسع عشر وأنها نسبت نفسها إلى بناء هيكل سليمان ودعوا إلى التسامح مع الأديان وأنه من الممكن للماسوني أن يؤمن بأي ديانة لكن من غير المسموح له أن يكون ملحدًا وأنها امتازت بالكثير من الطقوس السرية.

لما عن علاقة للتوحيين بالماسونية فيذكر مرفين جونز أن "يدرو كان قومًا في نظرتهم الفلسفية ومتطرفًا في السياسة والموقف من الدين وكان أيضًا ماسونيًا هو وعدد ممن كانوا سيقومون بالعمل في موسوعة للتوحيير (رغم أن هذه الحقيقة موضع شك في حالات عدة) وكتب يدرو نفسه أقسامًا كبيرة من الموسوعة. وشارك بأقسام أخرى لأناس كانوا يسمون فلاسفة للتوحيير أمثال فولتير وروسو ومونتسكيو ودولباش ودالمبير وكانت الموسوعة مثلها مثل الماسونية تعبيرًا عن الإنسانية الجديدة والكونية والعقلانية"^(٣).

وهذا الذي قرره فونز بقدر من الشك يؤكد ول ديورانت إلى درجة أنه يذكر عن فولتير في آخر حياته "في ٧ أبريل عام ١٧٧٨ م أخذ فولتير إلى محفل "الأخوات للتسع" الماسوني فقبل عضواً دون أن يلزم بأجتيار المراحل التمهيدية المألوفة. وكلل رأسه بإكليل من الورود وألقى رئيس المحفل خطاباً قال فيه: "إننا نقسم بأن نساعد إخوتنا ولكنك كنت المؤسس لمستعمرة كاملة تعبدك وتفيض بإحسانك... لقد كنت أيها الأخ المحبوب جدًا ماسونيًا قبل أن تتال للرتبة، وقد حققت للترامات عضو الماسونية

(١) للجمعية السرية ص ٢٢.

(٢) راجع موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: مج ٥ ص ٤٦٥.

(٣) للجمعية السرية: ص ١٦٤.

قبل أن تتعهد بالوفاء بها^(١).

ويذكر جونز عن التتويريين الأمريكيين "أن بنيامين فرانكلين الذي تبنت جمعيته الفلسفية للنظرة العقلانية أصبح ماسونيًا عام ١٧٣١ وسرعان ما صار رئيسًا أعظم لدولة بنسلفانيا. ومن بين الشخصيات الأمريكية الماسونية الشهيرة في تلك الفترة جورج واشنطن (الذي كان رئيس ميثاق محفل الإسكندرية) والجرندرهملتون وأبطال ثوريون من أمثال بول ريفير والأميرالاي جون بول جونز^(٢).

وعلى الرغم من كوني من الأشخاص الذين يطرحون الفكر التأمري جانبًا عند القيام بأي من الدراسات إلا أنه من الملحوظات التي تفرض نفسها هنا وتثير علامات استفهام شديدة الضخامة أن الماسونية متهمة عادة بانتمائها لجمعيات يهودية شديدة السرية في نفس الوقت فإن للفلاسفة التتويريين الذين مهدوا للثورة الفرنسية والساسة للتتويريين الذين قادوا الثورة الأمريكية كانوا من الماسون أو متهمين بذلك فإذا وضعت هذا بجانب ما تقرره بروتوكولات حكماء صهيون من أن الجمعيات السرية اليهودية هي التي عملت في الخفاء على قيام الثورتين. فالأثير كل ذلك علامات استفهام كبير^{٢٢٢}.

وإذا كنا نطرح للفكر التأمري جانبًا عند القيام بالبحث فإن نفي ذلك للفكر لا يمثل لنا أيضًا هدفًا محوريًا نبتغيه وقد يكون ذلك تحديدًا ما نستشعره عند المرجع للكبير الدكتور عبد الوهاب المسيري في موسوعته الشهيرة عند تعرضه لمثل هذه المواضيع. وعلى الرغم من اجتهاده الكبير في دفع الروابط التأمريية بين اليهود والماسونية التي أقر بصلات التتويريين الربوبيين للوثيقة بها اضطر المسيري إلى أن يقر بالكلام التالي:

"ورغم أن هذا هو رأينا إلا أننا نود أن ننبه إلى أن نمونجنا التفسير يترك قدرًا لا يستهان به من الحوادث والوقائع دون تفسيره. فعلى سبيل المثال من المعروف أن عددًا كبيرًا من رؤساء الجمهورية في الولايات المتحدة (ومنهم جورج واشنطن) كانوا من الماسونيين. كما لوحظ أن عددًا كبيرًا من قادة الثورة الفرنسية كانوا أيضًا من الماسونيين. والواقع أن هناك شخصيات مهمة في كثير من الحكومات الغربية (في المعسكر للرأسمالي) أو الحكومات الشرقية (في المعسكر الاشتراكي) كانوا أعضاء في المحافل الماسونية ولكن عضويتها تظل طي الكتمان. كما أن بعض الجرائم تشير إلى

(١) قصة الحضارة: مج ٢٢ ص ٣٥٧ : ٣٥٨.

(٢) الجمعيات السرية: ص ١٦٥.

وجود شبكة ماسونية، ولكن للوصول إلى الحقائق مازال في حاجة إلى المزيد من البحث للذكي والموضوعي (ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن نوادي الرويتاري والليونز، التي يثار حولها لغط شديد في مصر وغيرها من بلاد العالم الإسلامي دون أن تكون هناك شواهد متعينة تشكل أساساً لمثل هذا اللفظ^(١)).

إن غاية ما نستهدفه من الكلام السابق أن هناك للكثير من علامات الاستفهام التي تدفعنا إلى عدم التعامل مع ما يسمون بدعاة التنوير كدعاة فكر مجرد، يعزز ذلك الموقف أن أياً من التنويريين الفرنسيين الكبار لم يكن من النقل الفكري بما يدفع أفكاره ليس فقط إلى درجة الانتشار الكبير في فرنسا (التي قد يؤهلهم لها احترافهم لمهنة الألب) ولكن لاستمرارها وانتقالها إلى أقاليم أخرى في الوقت الذي يتم فيه تجاهل الناتج للفلسفي لفيلسوف كبير بوزن الفيلسوف الألماني كانط الذي عاصر تلك المرحلة وكان متناقضاً إلى حد كبير لفكر التنويريين ولا تتوقف علامات الاستفهام عند مدى صحة اتهامات علاقة هؤلاء بجماعات سرية يهودية أو تحريك الأخيرين لهم في الخفاء ولكن أيضاً يجب الحديث عن الصيغة التوفيقية لهذه الأفكار التنويرية التي تستجيب لمتطلبات تستر التمرد الإلحادي اللاديني بوجه عام في الواقع الاجتماعي المحاط به حيث نلاحظ طردية العلاقة بين مدى تمرد ذلك الواقع وشدة الحاجة إلى تلك الأفكار. والحد الأدنى الذي نستطيع الجزم به أن هناك شبكة من المصالح الدنيوية الفعلية تربط بين دعاة هذه الأفكار وتتجاوز بشكل كبير للغايات الفكرية التي يدعونها.

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: مج ٥ ص ٤٦٥.

هل هناك منظومة للفكر الاستناري؟

والآن هل هناك شيء يسمى الفكر الاستناري؟

إن مشكلة الفكر الغربي هي إضفاء سمات عامة تتركس توكيدها في مرحلة فكرية تاريخية لاحقة على مراحل فكرية تاريخية سابقة لها. وإن كان هذا لا يحدث مثلاً بالنسبة لمؤرخي الفلسفة فـجيمس كولنز في كتابه (الله في الفلسفة الحديثة) يتحدث عن التطوير هذا تحت عنوان (ساحة قتال حول الإله) وبريتزلاندسرل في كتابه (حكمة الغرب) لا ينظر إلى أغلب فلاسفة التطوير ومن بينهم فولتير على أنهم فلاسفة أصلاً ويتعرض للوك بقدر من الاستهتار حيث لا يرقى به إلى درجة الفلاسفة الكبار من أمثال ديكارت وسبينوزا وكانط وهيوم الذين قدموا للفكر الفلسفي الشيء الكثير بل إنه ينظر إلى لوك على أنه أقرب إلى الهواة، وباستثناء لوك وهيوم أيضاً لا يحظى هؤلاء الفلاسفة بأي ذكر لدى ريتشارد شاخز في كتابه (أعلام الفكر الحديث).

لكن المسألة تختلف كثيراً عند سيبيولوجي الفلسفة لأن علماء الاجتماع عادة ما يحاولون استخلاص معالم عامة لمرحلة فكرية محددة قد تأتي بقدر من التعسف كما هو حادث في حالتنا هذه فـبريتون في كتابه (تشكيل العقل الحديث) يحاول إصباغ منظومة متكاملة على النتائج الفلسفية لعصر التطوير تتضمن موقفاً انقلابياً على ما قبلها وتعطى نظرة جديدة للكون. وألان تورين في كتابه (نقد للحداثة) والذي هو في الحقيقة دفاع حار مشروط ببعض التعديلات عن للحداثة يذهب إلى نفس الموقف تقريباً رابطاً بينها وبين عصر التطوير.

وبالرغم من أن الدكتور عبد الوهاب المسيري في كتابه (العلمانية الجزئية والشاملة) يتحدث عن تناقضات عصر التطوير ولكن يبدو حديثه وكأنه يتناول منظومة فكرية واحدة. أما ول ديورانت فإنه يظل يرصد نتائج هؤلاء هنا وهناك مركزاً بوجه خاص على تأثير فكرهم في تراجع المسيحية في أوروبا وقد يفسر هذا لتبهاره وحماسه لفولتير بالذات.

وما نراه هو أن للرباط الأساسي - إن لم يكن الوحيد بين فكر التطويريين - هو انقلابهم على المسيحية ورغبتهم في التخلص منها والتطلع إلى رؤية جديدة لا تصطدم

مع عقل الإنسان ولا تكبت حريته في التفكير أما بعد ذلك فلكل مذهب ورأيه وإن كانت هذه الثورة على الروحانية المسيحية قد حدت بأغلبهم إلى الانحياز إلى المذهب المادي على تفاوت فيما بينهم في هذا الانحياز، فإن مسألة مثل الإيمان بالله تراوحت بين الإنكار المتوارث لدى لوك والشك عند هيوم والربوبية عند فولتير والتأرجح بين الربوبية والإلحاد عند ديدرو والإيمان التام عند جان جاك روسو. أما الموقف من السلطة فتراوح بين تأييد السلطة المطلقة عند هوبز إلى السلطة المقيدة بالبرلمان لدى لوك إلى نظرية المستبد العادل عند فردريك الأكبر (وقريب من ذلك عند فولتير) إلى الديمقراطية شبه المباشرة عند جان جاك روسو ولو نظرت إلى الكثير من التطلمات التي كانوا ينظرون إليها من حيث إيجاد رؤى بديلة ستجد أن الكثير منها يتفق مع الإسلام بل إنني قد أوردت فيما سبق من آرائهم بعض الإشارات والتلميحات إلى ذلك.

فإذا أخذنا في الاعتبار المعرفة شبه المعدومة بالإسلام في هذا العصر بل المعكوسة والمشوهة تمامًا والمحاذير والمخاطر غير القابلة للتهاون معها من قبل السلطات من حيث الاقتراب مجرد الاقتراب من الإسلام لقلنا أنه ربما لو أتيح لهؤلاء الفلاسفة التعرف بجد على الإسلام في ظل ظروف رشيدة لكانت للنتائج مبهرة ولتغيرت مسيرة التاريخ تغيرًا كبيرًا.

ولكن الشيء الذي تبقى من عصر التنوير هذا هو ذلك الفكر الغالب على الأوروبيين الآن والذي تكرست مصداقيته في المتغيرات السياسية والاقتصادية التي نلت ذلك العصر ولقصد بذلك تلك النظرة الأدائية في التعامل مع الإنسان والطبيعة بشكل مادي تام لا يؤمن بأي دين.

التنويريون بين المسيحية والإسلام

أشرت من قبل إلى أن التنويريين في الغرب كانوا محقين في ثورتهم على الكنيسة والمسيحية الثالوثية بالأصالة وكذلك في حاجاتهم إلى رؤية جديدة للكون والإنسان وكان يبدو أن لديهم إحدى سبيلين إلى ذلك إما اختيار التعرض للقتل بالجوء إلى الإسلام - حيث كانت تلك مسألة غير قابلة للنقاش لأنها تمثل التحول إلى معسكر العدو التركي المهدد للغرب على الدوام في ذلك الوقت - وإما الاعتماد على الفكر العلماني المقنصر على العقل الذي نجم عنه كل ذلك الشطح والمبالغة. لأن الإنسان لا يحتاج فقط إلى التفكير الذكي لكي يصل إلى الحقيقة ولكن لابد أن يصاحب ذلك دائماً البعد عن الهوى. وما كان يورق الغربيون من ظلامية المسيحية الثالوثية كان الإسلام بريئاً منه تماماً؛ فعقيدة الله الواحد الأحد لا تتناقض مع أي قانون رياضي في الوجود بل تستمد منها كل القوانين الرياضية منطقيتها في شروح يضيق عنها المجال هنا.

فالإسلام لا يرى الإنسان نزاعاً إلى الشر بطبيعته وإنما الإنسان يولد على الفطرة بمعنى للطبيعة الخيرة كما جاء في الحديث النبوي الشريف ليس هذا فقط بل إن إيمان الإنسان بالله أصل يولد به كما أشارت الآية للكرامة ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢).

والإسلام يجعل من حرية الإرادة محور الوجود ومناط للتكليف فهي الأمانة التي ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢).

والزواج في الإسلام ليس قيد أبدي اضطراري وإنما هو مودة ورحمة فإذا انعدمت المودة والرحمة فقد الهدف منه وكان الطلاق حلاً لرفع المشقة عن الجانبين، ومن ناحية أخرى فإن موقف الإسلام من الرهينة واضح صريح كما جاء في الحديث النبوي "لا

رهبانية في الإسلام". كما أنه دعا للناس إلى الحياة الطيبة بل ورفع لشقاء عنهم ﴿ طه
﴿ مَا أَرْسَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ إِلَّا نَشْفَى ﴾ (طه: ١-٢). وللناس في الإسلام سواسية كأسنان
المشط حيث يقول الله في كتابه العزيز: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ ﴾ (الحجرات:
من الآية ١٢).

وهذا الخلاف بين موقفَي المسيحية والإسلام من هذه القضايا هو ما يفسر الـرَواج
السريع للأفكار التنويرية في الغرب المسيحي نظراً لتلبية حاجَة المجتمع هناك
واستجابتها لنوازعه وميوله بعكس الاستغراب وللقُتُور الذي قوبلت بهما في المجتمعات
الإسلامية (باستثناء جماعات المصالح) حيث يتم التساؤل: إلى ما يدعو هؤلاء؟ هل
وقف الإسلام ضد العقل كي يدعون إلى العقل؟ هل وقف الإسلام ضد العلم كي
يدعون إلى العلم. أما عن الاستبداد فإن الإسلاميين هم الذين يقاسون ويلات الاستبداد
من أقوال يتحالف معهم هؤلاء للتنويريون.

بقت الدعوة إلى الإباحية والمجتمعات الإسلامية بعكس المجتمعات المسيحية في
العصور الوسطى لا تحتاج إليها وإنما تسعى لاتقاء شرورها.

فالام يدعو هؤلاء؟؟؟؟

وما أريد قوله من كل ما سبق أن الإسلام يدعو إلى إخراج الناس من الظلمات إلى النور،
ولكن التنوير الإسلامي تنوير شامل تنوير الروح والجسد، للدين والدنيا، لعالم الغيب
والشهادة.

وحقاً فإن العقول المفكرة في أوروبا عانت كثيراً من ظلمات المسيحية للثالوثية للدين
والدنيا معاً. ولكن جهود أغلبيهم أثمرت فقط في كشف للظلام عن متع الدنيا بينما مضوا
في عماء تام بالنسبة لعالم الروح.

نقد العلمانية الجزئية والشاملة
للدكتور المسيري

يرتبط كاتب هذه السطور بعلاقة صداقة حميمة مع الدكتور عبد الوهاب المسيري ويدين له بالفضل في كثير من المواقف ويرى أن الناس سيحتاجون إلى قدر من السنين ليدركوا مدى الأهمية البالغة لأعماله العلمية والفلسفية ومدى ما يحمله من طاقة فكرية لها قدرة كبيرة على تقويض الكثير من الأسس الفلسفية للحضارة الغربية للراهنة ولبعد مع قلة نادرة من المفكرين غيره قدرًا من التوازن بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي بعد غياب طويل لنقطع فيه للفكر الإسلامي عن مواصلة السجال والصراع مع ذلك الفكر وقد كانت له اللغابة والصولة والمبادرة على امتداد قرون طويلة.

أقول هذا بدلية حتى لا يحمل أحد النقد للموجه لفكر الرجل في هذه الدراسة على أي محمل شخصي أو ينسبه إلى الجهل بقيمة الرجل وأعماله. خصوصًا أن أغلب الخطوط العامة لهذه الدراسة قد تم ذكرها في محاضرة في صالون الدكتور المسيري نفسه وبحضرة عدد من الأخوة العاملين بالدعوة السلفية ولم يبد للدكتور نفسه استياء مما جاء فيها من نقد. وإن كان قد قام بالنقد للنقد الذي تم وهو الأمر الذي وعدنا بحدوثه على صفحات مجلتنا (البيان) في عدد تالي لانتفاء الدراسة.

الكتاب الأزمة:

أثار الدكتور المسيري كثيرًا من الجدل بين أوساط الإسلاميين من خلال ما جاء في موسوعته (اليهود واليهودية والصهيونية) فعلى الرغم من شبه الاتفاق بينهم على أن العمل في عموميه قد جاء مناهضًا لدولة إسرائيل والحركة الصهيونية إلا أن الكثير من مقولاته قد جاءت ليس على النقيض من المسملمات الشائعة بهذا الشأن بالنسبة للإسلاميين فقط ولكن بالنسبة للفكر العالمي بوجه عام.

أما للكتاب الذي بين أيدينا (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) فقد أثار أزمة فعلية بين أوساط الإسلاميين وأزعج أنه قد قوبل من أغلبهم بالرفض وقيل أن أقسوم بالنقد الفعلي للمقولات التي جاءت في هذا الكتاب وترددت في مشروعه الفكري بوجه عام أحب أن أوجه الانتباه إلى الظروف العالمية التي صدر للكتاب في أثناءها وخطورة قضية تحديد الموقف من العلمانية والتي تمثل من وجهة نظرنا الحد الحاسم بين إما (معنا) أو (ضدنا) والتي باتت سيفًا مسلطًا على رقاب الجميع.

معضلة تعريف العلمانية:

لا أريد الخوض في كثير من الإشكاليات المتعلقة بتعريف للعلمانية والتي تقدم الحديث عنها ولكني أكتبه فقط إلى أن لفظ العلمانية ذاته هو لفظ قديم قدم الحضارة الغربية ذاتها وإن كنت قد سردت فيما سبق بعض كتابات فلاسفة الغرب أنفسهم التي تشير إلى ارتباط العلمانيين - كواقع فكري - بالحضارة الإغريقية القديمة وإن تكن تجلياتها الواقعية الأكثر بروزًا قد ارتبطت بعصر النهضة نظرًا لتناقضها الحاسم مع السيادة المطلقة للفكر الكهنوتي المسيحي على العقل الغربي في العصور الوسطى، بينما لم تقارب الوثنية الإغريقية القديمة هذه الدرجة من السيادة على هذا العقل وإن شاعت في المعتقدات الشعبية، ومن ثم كان تعايش الفكر العلماني معها أكثر قبولاً.

وعلى الرغم من ارتباط تعريف العلمانية بالرؤى الأيديولوجية والسياسية المرادة منه إلا أن التماس ذلك لدى الفلاسفة الغربيين للعرب الذين تحتجب رواهم الحقيقة للأمور تحت ستر كثيفة من المحظورات الأيدلوجية والأغراض السياسية والمصالح الخاصة.

وأهم تلك السمات التي يمكن التماسها عن العلمانية لدى للفلاسفة والمفكرين الغربيين هي ارتباطها بالاعتماد على العقل والاستقلال التام عن المقدس (الوحي) والحرية الكاملة في التفكير وهي سمات تنطبق على الكثير من فلاسفة الإغريق ومن ثم كان ذلك الربط الذي يشير إليه للفلاسفة والمفكرون الغربيون بين العلمانية وبين الفكر الذي كان سائدًا لدى فلاسفة الإغريق، وكما يقول بريتراندرسل: "إن مجمع الآلهة في جبل الأولمب هو حشد صاخب من السادة الذين يعيشون حياة خشنة قاسية، والعقيدة الدينية كما تبدو في ملحمتي هوميروس تكاد تكون بلا فاعلية"^(١).

ونحن نتحدث هنا عن التيار الأصل في الفلسفة الإغريقية أي تيار للفلاسفة الذين نشأوا في كنف قاعدة شعبية تدين بالاعتقاد في آلهة الأولمب الأمر الذي كان له تأثيره الكبير على موقف هؤلاء للفلاسفة للمعادي لتلك الآلهة، وهو تيار للفلاسفة الإيونيين والإيليين وأرسطو وأبيقور بعكس تيار ضئيل كان له تأثيره الخاص بالصوفية الهندية والوثنية الفرعونية والذي يتمثل بشكل أساسي في الفيثاغوريين.

لما بالنسبة لفلاسفة العصر الحديث فإن اسبينوزا كان يرى "أن الكتب المقدسة ليست

(١) حكمة للغرب الجزء الأول.

مصادرًا للحقيقة النظرية وما الأديان الكبرى إلا أدوات للتنظيم الاجتماعي وللأخلاقية العملية أولاً وقبل كل شيء^(١).

ولم يعترف هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) بأي مضمون نظري متميز للحقيقة الدينية التي نزل بها للوحي وجوهر الدين - على المستوى الشخصي - لا يقوم على إدراك أية حقائق بل على خوف الفرد من القوة للمجهولة والمتوعة التي ينطوي عليها الكون، ولم يقول لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) على شيء غير للخبرة الحسية كمصدر للمعرفة وكان برهانه الأساسي على الإله هو حجة المراهن والذي يكاد يكون هو نفسه غير مقتنع به (أي رهان كون احتمال صدق الألوهية أكثر فائدة من احتمال عدم صدقها).

وهيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) للتجريبي المتشكك في كل شيء حتى تجريبيته فقد حدد الدين للحق بأنه فلسفته الخاصة عن الدين والتي ترجع ضرورة الاعتقاد في الله إلى الميل الذاتي في طبيعتها وليس إلى أي دليل آخر ودون أن يؤدي ذلك إلى أية عقائد دينية.

ولم ير فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) في البحث في كتب اللاهوتى المسيحي عمومًا سوى دوران في مستشفى للمجانين، والإله الذي اعتقد به إله معزول لا حول له ولا قوة بالنسبة لهذا العالم الذي خلقه وتركه مثلما صنع الساعاتي للساعة وتركها.

وإنك لتعجب أن تجد عقلا كجان جاك روسو يقيم اعتقاده في الله على الشعور الأخلاقي والعاطفة الباطنية ومع ذلك فقد كان يخالف تمامًا الميتافيزيقا المسيحية بل كان يفتقر إلى علم كبير بها.

وربما كان هذا أحد أهم أسباب ضمه إلى فلاسفة التنوير على الرغم من تناقضه الأساسي معهم في التعويل على العوامل الذاتية في التفكير.

لما كان صاحب المنهج للترانسندالي في المعرفة (والذي يتعلق ببنية العقل نفسها والمعرفة القبلية) ففي بحثه عن (الدين داخل حدود العقل وحده (١٧٩٣) لم يعترف بوحى متميز عال عن الطبيعة ولم ير في العقائد المسيحية أكثر من رموز مؤثرة أو أساطير وجودية تعمل على تشجيع الفاعل الأخلاقي على التمسك بإخلاصه للمثل الأخلاقية العليا.

ولم ير هيجل في المسيحية سوى حركة تاريخية أدت إليها التغيرات الاجتماعية

(١) جيمس كولينز - في الفلسفة الحديثة: ص ١١٠.

التمثلة في الانتقال من مرحلة (المدينة - الدولة) اليونانية إلى الإمبراطورية الرومانية. فإذا كانت هذه هي الرؤية الفلسفية للوحي المقدس من منظور هؤلاء الفلاسفة الذين كانوا يعتقدون في الله أو لديهم شبهة اعتقاد في ذلك أو حتى أدعو ذلك. فما بلك بالنسبة للفلاسفة الذين كانوا لا يعتقدون في ذلك تملأ مثل ديمقريطس وهرقليطس والسوفسطائيين في عصر الإغريق وبيدرو ودولمباك وماركس ونيتشه في العصر الحديث. فهل كان الوحي يمثل لهم أي شيء كمصدر للمعرفة وهل لكون قد خالفت الواقع إذا قلت أن الذي يجمع بين هؤلاء جميعاً هو الإقتصار على العقل الإنساني وخبراته في إدراك العالم وتصريف شئون الحياة؟ سواء كانوا عقليين مثاليين أو ماديين تجريبيين؟ وذلك هو تحديداً تعريفى للعلمانية.

المسيري وتعريف العلمانية:

في حديثه عن إشكالية تعريف العلمانية يذهب الدكتور المسيري إلى أن "الواقع الإنساني يتكون من بنيتين (أو مستويين) البنية للظاهرة والبنية للكامنة. وعادة ما تكون البنية للظاهرة تبدياً للكامنة. وأفضل أن أراها دائرتين متداخلتين: الأولى صغيرة (وتشير إليها بالجزئية) والأخرى كبيرة (وتشير إليها بالكلية الشاملة) وهي تحيط بالأولى وتشمئها. وهي بمنزلة الإطار الذي ينظمها. ويمكن القول بأن الأولى إن هي إلا مجرد إجراءات وأفعال تشكل تجلياً للثانية ولا يمكن فهمها حق الفهم إلا بالرجوع إلى الدائرة الأشمل لأن هذه للدائرة الأكبر هي البنية للكامنة والمرجعية النهائية^(١) ورغم أن هناك اضطراب في التصور بين الداخل والخارج ووضع البنية للكامنة والدائرة الشاملة في موقعي تناقض ولكني سأجتاوز ذلك لأربط بقوة على قول المسيري على فرض تمثينا معه في تصورات ومحاولته تقسيم العلمانية إلى علمانيتين - أن الأولى ما هي إلا مجرد إجراءات وأفعال تشكل تجلياً للثانية. إذن على فرض ذلك فكلا العلمانيتين من حيث الجوهر شيء واحد ولكن إحداها تتخذ شكلاً إجرائياً يختفي وراء المستوى المعرفي والمرجعية النهائية الذي تمثله الأخرى.

يكمل المسيري كلامه فيقول: "في حالة للعلمانية يشكل الفصل بين الدين من جهة وبين الدولة وسلوك الناس في بعض مجالات الحياة العامة من جهة أخرى الدائرة

(١) المسيري - العلمانية الجزئية والشاملة ج ١ ص ١٦.

الصغيرة الجزئية الإجرائية. وهي دائرة لا يمكن فهم ما يجري فيها إن نظرنا إليها (معزولة عما حولها) [ليست داخل الدائرة الشاملة فلماذا سننظر إليها معزولة إذن؟] (١) إذ يلزم دائماً أن نعود إلى الدائرة الشاملة الأكبر التي تشمل الأمور النهائية (٢) والسؤال هنا لماذا نعود إلى الدائرة الأكبر إذا كانت الدائرة الأصغر داخلها؟ الحقيقة أن المسيري قد بدأ العزل بالفعل ليصل إلى حل التقسيم المراوغ الذي يحاول به أن يرضي جميع الأطراف كما سنظهر فيما بعد بإذن الله ومن ثم فإن النتيجة المباشرة التي سيلحقها بهذا الكلام هي قوله:

"ويوجد في تصورنا علمانيتان لا علمانية واحدة، الأولى جزئية ونعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة والثانية شاملة ولا نعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية لا عن الدولة وحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبها العام والخاص بحيث تنزع القداسة عن للعالم ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى" (٣).

ألم تكن للعلمانية الأولى هي مجرد إجراءات وأفعال تشكل تجلياً للثانية؟ فلماذا تم للفصل إذن؟ وكيف صرنا الآن بعد بضعة سطور في مواجهة علمانيتين سيتم قبول الأولى ورفض الثانية إسلامياً.

وقبل أن نناقش هذا التكتيك السياسي المراوغ سننتقل إلى تعريف أكثر مباشرة في موضع آخر من الكتاب يقول عنه المسيري إنه تكتيك بحثي مقبول بسبب ارتفاع مقدرته التفسيرية (وسوف نتوقف كثيراً عند مقدرته التفسيرية هذه).

يعرف المسيري ما ادعاه علمانيتين هكذا:

العلمانية الجزئية:

رؤية جزئية للواقع (برجماتية - إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية) ومن ثم لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة "فصل الدين عن الدولة" ومثل

(١) ما بين المعكوفين كلام كاتب الدراسة.

(٢) المسيري - العلمانية الجزئية والشاملة: ج ١ ص ١٦ ونحو ذلك في (العلمانية تحت المجهر): ص ١٧.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة ونحو ذلك في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: ج ١.

هذه الرؤية الجزئية تلزم للصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة. كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكميات أخلاقية وإنسانية وربما دينية أو وجود ما وراثيات وميتافيزيقيات ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية.

العلمانية الشاملة؛

رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز الكون كامن فيه غير مفارق أو متجاوز له (فالعلمانية الشاملة وحدة وجود مادية) وأن العالم بأسره مكون أساساً من مادة واحدة ولا قداسة لها ولا تحوى أية أسرار وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف وتكثرث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت هذه المادة - بحسب هذه الرؤية - تشكل كلا من الإنسان والطبيعة فهي رؤية واحدة طبيعية مادية^(١).

ولضح أن الفصل هنا قد صار تاماً ولن هذا للتعريف يخالف تماماً للتعريف الأول الذي تقدم به المسيري في بداية الكتاب للعلمانيين، وهذا غير السقوط في الكثير من المشاكل الفلسفية التي سوف نتناولها في حينها لكننا الآن نعود إلى مناقشة مفهوم المسيري للعلمانية من البديلية.

فبعد أن عمل المسيري على الفصل بين العلمانيين واعتبر الجزئية هي فصل الدين عن الدولة حاول من خلال هذا الحل (الاحتيالي) أن يدفع عن نفسه تهمة الإقرار بهذا الصدام الحتمي بين الإسلام والعلمانية ومن ثم بدأ يوغل في كلام لا يعني أية شيء سوى إسقاط الواقع الحضاري للمسيحية في الغرب على الرؤية الإسلامية للعالم ويخلط بين هذا وذلك ليوهم بصحة القضية التي هو بصددتها حيث يقول: "المؤسسة الدينية لا يمكن أن تتوحد مع المؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي وحضاري مركب تماماً مثلما لا يمكن أن تتحد مؤسسة الشرطة الخاصة بالأمن الداخلي مع مؤسسة الجيش الموكل إليها الأمن الخارجي كما لا يمكن أن تتوحد المؤسسة التعليمية والمؤسسة الدينية في العصور الوسطى المسيحية كانت هناك سلطة دينية (الكنيسة) وأخرى زمنية

(١) المرجع السابق: ص ٢٠ ونحو ذلك (الموسوعة): ج ١.

(النظام الإقطاعي) بل داخل الكنيسة نفسها كان هناك من ينشغل بأمور الدين وحسب ومن ينشغل بأمور الدنيا وحينما قال الرسول ﷺ "أنتم أعلم بأمور دنياكم" فقد كان في واقع الأمر يقرر مثل هذا التمايز المؤسسي ففي القطاع الزراعي بإمكان المرء أن يؤبى النخل وحسب ما يمليه عليه عقله وتقديره للملابسات متحرراً في بعض جوانبه من المطلقات الأخلاقية والدينية^(١).

(١) المرجع السابق ص ١٦: ١٧ ونحو ذلك في (العلمانية تحت المجهر): ص ١٦: ١٧. ونحو ذلك (الموسوعة): ج ١.

الناقشة

أذكر للقارئ أننا من البدء قد ربطنا بقوة على ذهاب المسيري إلى أن كلا العلمائيتين من حيث الجوهر شيء واحد وأن أحدهما تتخذ شكلاً إجرائياً يختفي وراءه المحتوى العرفي الذي تمثله الأخرى ثم بدأت تنازلات للرجل شيئاً فشيئاً حتى تم الفصل بين العلمائيتين تماماً بعد أن جعل منهما رؤيتين زعم أن إحداها يمكن لها للتعايش مع الدين وإذا كانت العلمانية بحسب التعريفات الغربية أو رؤية فلاسفة الغرب لها بشكل أدق ترتبط باستقلال العقل في الإدراك وتتحية المقدس فإن تعريف المسيري للعلمانية الشاملة هو الأقرب للتعريف الحقيقي للعلمانية بوجه عام حيث لا يغدو تعريف العلمانية الجزئية هذا (والتي قال عنها المسيري في البدء ليست سوى إجراءات وتجليات للعلمانية الشاملة) سوى تكتيك يتنزع به المسيري من تهمة الصدام، ونقول هو الأقرب لأن هذا التعريف للعلمانية الشاملة سواء في شكله الأول أو الأخير، هو أقرب إلى رصد نتائج الرؤية العلمانية أو نتائج أعمال المنهج العلماني وليس للكشف عن معنى العلمانية من حيث حقيقة ماهيتها.

وقاعدة أن المقدره التفسيرية للتعريف هي التي تحقق مصداقية للتعريف وتلقي قبولا شديداً عند المسيري حيث يعتمد عليها منهجياً في معظم أعماله تقريباً وهي بوجه عام أكثر القواعد قبولا في المنهج العلمي للتحليل والآن لنا أن نحاكم المسيري إما على ارتباط العلمانية واستقلال العقل في الإدراك والتصور وتتحية المقدس كما هو مسلم به عند فلاسفة الغرب أو على هذا التعريف الذي نضعه (وقد ذكرنا حيثياته في الجزء الأول من الكتاب) على محك قاعدة المقدره التفسيرية للتعريف، حيث نرى أن للعلمانية: "هي الاقتصاد على العقل الإنساني وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة".

ومن هنا فإن كل ما يقال عن انقسام العلمانية إلى علمائيتين إحداها إجرائية والأخرى معرفية هو لغو فارغ لأن المسألة تتعلق أساساً بالمضمون الإدراكي الذي يقف في الخلف وليس هناك شيئاً يسمى إجراءات أو سلوكيات أو قيم ومواقف تتعلق في الهواء ولا تعكس مضموناً فلسفياً ما (حتى ولو كان هذا المضمون يعني اللامضمون،

فلا بد من وجود رباط فلسفي بين هذا وذلك).

ولكن لو أخذنا بمعيار المقدرة التفسيرية للتعريف الذي يأخذ به المسيري تماماً^(١) وطبقناه على قولنا: "إن العلمانية هي الاختصار على العقل وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة" لفهمنا من هذا التعريف أن العلمانية لا تنظر للأمور إلا من خلال العقل وخبراته ولا تنظر للدين كحقيقة مقدسة ومن ثم، لا تسلم بشيء مما يقول والنتيجة الحتمية لكل ذلك ألا تسمح له بالتدخل في أي شأن من شئون الحياة لا الدولة ولا المفاهيم ولا القيم، ولكن ذلك لن يؤدي بالضرورة إلى تحويل العالم إلى مادة استعمالية من وجهة نظر العلمانية، بل قد يؤدي إلى تصور ديني أيضاً قائم على العقل، ولكن تركيز المسيري على نتائج للرؤية للعلمانية وليس حقيقتها جعله يختزل موقفها في للنتائج الأكثر انتشاراً في هذا الجانب المتعلق بالرؤية إلى العالم، أما عن تحويل للعلمانية في التعريف اللاحق إلى رؤيتين إحداهما جزئية والأخرى شاملة فهو بمثابة إمعان في المغالطة والمراوغة تحت ادعاء إنه تكتيك بحثي مقبول بسبب ارتفاع مقرته التفسيرية ومنرى أن ليس له أية مقدرة تفسيرية بل يتسبب في المزيد من الإرباك ليس للموقف الإسلامي فقط ولكن في الرؤية الفلسفية بوجه عام.

فليس هناك رؤية لا تعكس مضموناً فلسفياً ما حتى للعبث فإنه يعكس اللامعرفة واللاجدوى، وعندما تحدث عن فصل للدين عن الدولة فإن هذا لا يمثل رؤية وإنما هو موقف يعكس عن رؤية فلسفية وراءه تعني إقصاء المقدس عن التدخل في العالم الدنيوي. فضلاً عن أنه ليس هناك (رؤية ما) يمكن تسميتها (رؤية جزئية) لأن للرؤية تعني تصور فلسفي ما يحتم تداعي نتائجها في مختلف مناحي القضايا المتعلقة بالعالم.

ولكن مكن للمشكلة الأساسية في تعريفات المسيري للعلمانية هو السقوط فيما نراه على بعض التعريفات الأخرى من مشكلات ولتقص بذلك تعويل هذه التعريفات على نتائج للرؤية العلمانية وليس للعمل على سبر حقيقة ماهيتها، فعندما يذكر المسيري تعريفه الأول للعلمانية الشاملة (التي هي الأقرب للمقصود بالعلمانية بوجه عام) يذكر أنها لا تعني فصل للدين عن الدولة فحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص بحيث تنزع القداسة عن العالم ويحول إلى مادة استعمالية يمكن

(١) يقول المسيري في كتابه (في الخطاب والمصطلح الصهيوني): "إذا للنموذج هو القدرة على تفسير عدد من

جوانب الواقع يفوق عدد ما تفسره النماذج الأخرى فهو أكثر تفسيرية منها" ص ٢١.

توظيفها لصالح الأقوى، وكل هذا نتاجات لإعمال الرؤية العلمانية وليس تحديدًا لها لأن السؤال المطروح هو: لماذا تفصل العلمانية للدين (بمعنى الوحي) عن الدولة والقسم الإنسانية والأخلاقية بل وعن الدين للفعلي الذي يجب اتباعه؟ إنه يذكر النتيجة وليس السبب في تحويل العالم إلى مادة لستعمالية، وسنزيد هذا الأمر شروخًا فيما بعد.

أما في التعريف اللاحق للعلمانية الشاملة فيذكر فيه أن للعلمانية رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والولودية المادية... إلخ كما ذكرنا من قبل. ويلاحظ في هذا أنه يتعلق بالنتائج الراهنة للرؤية العلمانية وليس بحقيقة الرؤية ذاتها فحقًا فإن العلمانية السائدة الآن هي علمانية مادية شاملة للإنسان والطبيعة ولكن هذا لا يعني حتمية المطابقة بين العلمانية والرؤية المادية للعالم فقد تأتي مرحلة لاحقة يؤدي فيها إعمال الفكر الفلسفي للرؤية العلمانية في التفكير إلى رؤية عقلانية مثالية للعالم، كما أنه لا يمكن تعميم ذلك على المراحل المختلفة للفكر العلماني الغربي حتى في العصر الحديث، فلا يمكن أن يقال مثلاً أن أياً من ديكرت أو كانت كان فيلسوفاً ماديًا بل كان عقلانيًا مثاليًا وهو مما لا شك فيه إنه كان كلاهما علماني التفكير.

فرية المسيري في عدم تناقض العلمانية مع الإسلام بتقسيمها إلى شاملة وجزئية

كتبت في دراسة لي نشرت في مجلة البيان تحت عنوان (نقد العلمانية الجزئية والشاملة للمسيري) ونشر جزء منها في كتابي (الإسلام الليبرالي) عن مقولة للدكتور عبد الوهاب المسيري بإقسام العلمانية إلى شاملة وجزئية تكفي بفصل الدين عن الدولة:

لما هفوة للمسيري شديدة للوضوح فهي للمقولة التي عملت على إيهام القارئ أنه يرتضيها (وإن كان هو لا يرتضيها إذا تمت مراجعة كلامه مراجعة حرفية خصوصاً لو تم هذا في ظل ما يبلّغ به من أقوال في الندوات).

ولكن حدثت في هذه الفترة أمور جعلتني أترجع عن هذا الموقف ليس من حيث إدانة المسيري، ولكن من حيث هذه الدرجة في الإدانة إلى الدرجة الأشد كثيراً.

أهم هذه الأمور أن الدكتور المسيري قد جاء في مناظرة قريبة ببرنامج الاتجاه المعاكس (أبريل - ٢٠٠٧) ليعلم صراحة أن العلمانية الجزئية التي تعني فصل الدين عن الدولة لا تتناقض مع الإسلام هذا بالإضافة إلى موقف المسيري المتخاذل من هجوم مناظره للفتح على الإسلام كنظام شامل للحياة على الرغم من التهافت الشديد المعروف عن هذا المناظر علماً وفكراً وأشياء أخرى ولم يفعل المسيري شيئاً سوى اختزال الإسلام في مجموعة من القيم التي لا تختلف كثيراً عن القيم التي يقررها بعض الأديان والفلسفات الأخرى.

ومن ثم أكرر الآن أن الموضوع الذي نتحدث عنه لا يمثل هفوة للمسيري يتردد فيها وقد ينقضها كلام آخر له وإنما هي فرية قاتلة تؤدي إلى إرباك الأمة ويبدو أنه يصبر عليها والمصيبة أن مفكراً له وزنه مثل الدكتور محمد عمارة للتجأ إلى القول بهذه البدعة تحت ضغط ومحاصرة محاور علماني في أحد البرامج الفضائية مع أن الدكتور عمارة له كتاباته الكثيرة التي يقرر فيها أن العلمانية تتناقض مع الإسلام لا محالة وكان مفكر

آخر هو راشد الغانوشي استند على مقولة المسيري تلك في معرض دفاعه عن نهج حزب العدالة والتنمية التركي في تخليه عن دور الإسلام في الدولة أي أن طامة فرية المسيري في تقسيم العلمانية إلى شاملة وجزئية تكفي بفصل الدين عن الدولة طامة كبرى يتحدث بها ويلجئ إليها أسماء كبيرة لها وزنها وتأثيرها على الواقع الإسلامي.

كل هذا مع أن تهافت هذه القرية بين شديد البيان ووضح غاية الوضوح، ولكن ماذا نفعل إذا كانت المسالومات السياسية مع أنظمة أو تيارات معينة تلجئ لبعض إلى هذا السقوط.

لما مغالطة المسيري شديدة للوضوح فهي تتحدد في المقولة مفادها ألا تعارض بين الإسلام والعلمانية الجزئية، لأنه حتى لو كانت العلمانية الجزئية هي فصل الدين عن الدولة فهي تعني العمل على الانتقاص من شمولية الدين بل وتهدف إلى تبعضه وهو الأمر الذي يتناقض مع قوله تعالى: ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَوْمٌ أَلِيمٌ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾.

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴾ (النساء: ١٥٠). ولعل ذلك هو ما دعا للدكتور محمد الجبلي (وهو للمفكر الإسلامي للنايغ الذي جمع بين دراسته الأزهرية للدين ودراسته الألمانية للفلسفة) إلى أن يعنون كتابه عن العلمانية بالتالي:

العلمانية وتطبيقها في الإسلام: إيمان ببعض للكتاب وكفر ببعض الآخر.

ويبلغ السيل للربى عندما يطبق المسيري ذلك على قول الرسول ﷺ: «لَنْتَمُ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دِينِكُمْ» حيث يقول وهو يورد في إطار إقراره للفصل النسبي بين الدين والدولة: «تقي القطاع الزراعي بإمكان المرء أن يؤبر للتخل لولا حسب مقدار معرفته للملابسات متحرراً في بعض جوانبه من المنطلقات الأخلاقية». وما بين للقوسين للمسيري ليس به شيئاً إذا أخذ حرفياً لكن المشكلة في الإيهام أن ذلك يعني إمكانية لفصل بين الدين والدولة في الإسلام اعتماداً على هذا الحديث لأن الحديث بكل وضوح يتناول للجوانب العلمية للتطبيقية من الحياة وهي أمور عامة مجردة ومرفق الإسلام (وليس كل الأديان) من هذه الأمور شهير جداً ومفاده عدم التدخل والاعتماد على الخبرة ولكن لا ينطبق ذلك على أي جانب من الجوانب السلوكية للحياة التي تنظمها الدولة، بعكس ما يقوله المسيري.

على أي من الإسلاميين استند المسيري؟

نستطيع القول إن العذر العام الذي يظل مواقف الدكتور المسيري أن للرجل حديث الانتقال في نقده للحضارة الغربية من المنظور الاشتراكي الماركسي إلى المنظور الإسلامي أو بشكل أكثر دقة إلى منظور فلسفي يبدو عامًا ولكنه يستبطن رؤية إسلامية أو تبدو أنها إسلامية ومن ثم فإن تراكمه المعرفي يتشكل أساسًا من التراكم المعرفي الغربي نفسه؛ ولهذا فإن منظوره الإسلامي لا يقوم إلا على بعض القواعد العامة وربما غير المحددة ويفتقد التراكم المعرفي الإسلامي لدرجة محزنة خصوصًا إذا تعلق الأمر بموقفه المتقدم المفترض في مواجهة الحضارة الغربية مما ينعكس على مواقفه في الكثير من الحالات بغياب للرؤية الإسلامية المحددة أو ضبابيتها في موجهاته الفكرية مع هذه الحضارة وهو الأمر الذي يؤدي إلى الكثير من المشاكل حتى مع إقرارنا باشتراك المنظور الإسلامي والاشتراكي في بعض المواقف الناقدة للحضارة الغربية.

ولكل ما سبق كان من الطبيعي أن يحاول الدكتور المسيري الاستناد إلى بعض المفكرين الإسلاميين في تحديد موقف المنظور الإسلامي من العلمانية ولأنه من الطبيعي أيضًا أن يتحدد استناده هذا بعاملين هما محدودية تراكمه المعرفي الإسلامي وعزوفه للشخصي عن احتداد المواجهة في مواقفه السياسية، فقد وقع اختياره على تيار الوسط التوفيقي بين الإسلام والعلمانية، وهو ما اعتد أن يطلق عليه في السنوات الإعلامية المرضى عنها بالتيار الوسطي والذي يُعد الكاتب فهمي هويدي أحد أبرز رواده؛ ولذلك فقد كان هو الشخص الوحيد من المحسوبين على الإسلاميين الذي استند إليه المسيري في تعريفه للعلمانية حيث يذكر عن هويدي أنه "يجعل نقطة انطلاقه ما سماه (المشروع القومي العام) وكل من يعمل على إبحاره علمانيًا كان أم إيمانيًا فهو منا^(١)، أما من يقوضه ويفككه فهو خارج الصف. فالمعيار هنا [لا أدري إن كان هذا الكلام لهويدي أم تعليقًا من المسيري] ليس العلمانية أو الإسلامية وإنما الانتماء إلى الوطن. ويميز فهمي هويدي بين تيارين علمانيين يسميهما المتطرفين والمعتدلين (وهما يقابلان إلى حد ما للعلمانيين الشامليين والجزئيين في مصطلحنا) ويعرف المتطرفين بأنهم ليسوا ضد الشريعة وحسب بل ضد العقيدة أيضًا فهم يعتبرون الإسلام "مشكلة" يجب حلها بالانتهاء منها وتجفيف منابعها لاستئصالها. أما المعتدلون فليست لديهم

(١) نقلًا عن المسيري لعلامة الجزئية والشاملة: ج ١ ص ١٢٢.

مشكلة مع العقيدة فهم يعتبرون أن الدين والإسلاميين "حالة" يمكن التعايش معها إذا ما أقيم حاجز بين الدين والسياسة للحيلولة دون ما يتصوره "سلطة دينية"^(١).

والأستاذ فهمي هويدي هو صاحب المقولة الشهيرة: "العلمانيون المعتدلون هم أقرب إلى الإسلاميين المعتدلين من الإسلاميين غير المعتدلين" ^{١٠} هـ.

والنتيجة التي ينتهي إليها الاثنان معاً (هويدي والمسيري) هي كما يقول هويدي: "إن كل تيار سياسي يحترم عقيدة الأمة ويلتزم بنصوص الدستور المعبرة عن ذلك يصبح من حقه أن يكتسب الشرعية وأن يكون شريكاً في الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي ينسحب ذلك على مختلف فصائل العلمانيين للمعتدلين سواء كانوا ليبراليين أو قوميين أو ناصريين أو ماركسيين"^(٢).

ويعلق المسيري على ذلك بقوله: "وإن الحوار بين فصائل الأمة المختلفة ممكن في إطار التعريفات الجزئية، أما للتعريفات المادية الشاملة فإنها تسقط كل المرجعيات ولا تخلف لنا سوى الصراع في الداخل والتبعية لقوى العولمة في الخارج. ولعل الذين قرعوا مقال الأستاذ فهمي هويدي لاحظوا أن مطالبة الإسلاميين بتأكيدهم قبول التعددية التي تشمل التيار العلماني كانت موقفاً التقى عليه رأي آخريين من أهل الفقه والنظر في مقبمتهم الدكتوراة يوسف القرضاوي وأحمد العسال ومحمد سليم اللعوا وعبد الغفار عزيز وسيف الدين عبد الفتاح وأبو العلا ماضي وعادل حسين. ومما يجدر ذكره أن فهمي هويدي ليس وحيداً في موقفه هذا بل يمكن القول بأن هذا الرأي هو للرأي الممثل للتيار الإسلامي الأساسي"^(٣).

أعتقد أن القارئ النابه لا يستطيع الآن أن يعرف - بعد هذا الذي سردته الآن - أين ذهب المسيري المفكر الفلسفي العميق؟.

هل استغرقه الجهد في إيجاد مخرج للعلمانيين بهدف إيجاد مخرج لنفسه من الصدام مع النخبة الفكرية المسيطرة حتى ذاب تماماً في تيار السياسة؟؟

ولا بد أن ننظم الآن نقاط البحث حتى لا نذوب نحن أيضاً مع تيار السياسة هذا. ولذلك فإن ما يهمنا هنا هو ليس قبول التعايش أو عدم التعايش مع هذه العلمانية المعتدلة التي تتطابق إلى حد ما - لاحظ إصرار المسيري على استخدام مثل هذه

(١) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ١٢٢: ١٢٣.

(٢) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ١٢٣.

(٣) المرجع السابق ص ١٢٤.

الألفاظ (إلى حد ما) حتى يحتفظ لنفسه دائماً بالقدرة على الإفلات من المحاسبة الفكرية الدقيقة مع العلمانية الجزئية - ولكن المهم بالنسبة لنا هنا هو هل هذه للعلمانية الجزئية أو المعتدلة تتناقض مع الإسلام أو لا تتناقض؟.

النقطة الثانية هي: هل هذه للعلمانية الجزئية تخرج في شيء عن العلمانية الشاملة لم أن المسألة لا تخرج عن كونها مجرد ادعاء سياسي يتم للتستر به على الموقف الحقيقي من الدين أمام المجتمع الإسلامي؟.

في الإجابة عن النقطة الأولى؟ ما هي المرجعية لنا في ذلك: هل هو الانتماء للوطن أو الانطلاق من المشروع الوطني العام أو الموقف من الاستعمار؟ إن مثل هذه الأمور قد تصبح كمعايير للتعاون في القضايا العامة وهذا أمر سياسي ولكن ليس كمعايير لتحديد العلاقة بين العلمانية للجزئية والإسلام والتي لا يصح فيها إلا معيار واحد هو المرجعية الإسلامية التي تقرر أن الإسلام دين شمولي لا يقبل التجزئة ولا يقبل الاستعاضة عنه كمرجعية في أي أمر من أمور الحياة سواء كانت للسياسة أو غير السياسة فإذا كانت هذه للعلمانية للجزئية أو المعتدلة لا تقر الإسلام على ذلك وتصر على تحيئته كمرجعية في مجال السياسة أو في أي مجال آخر فهي تتناقض تماماً مع الإسلام. أما للحديث عن إمكانية التعاون مع هؤلاء العلمانيين أو عدم التعاون معهم فهذا حديث آخر ولكنه حديث من الخارج واستخدام ما قد يصح من مرجعية له كالموقف من الاستعمار أو الانتماء للوطن في تحديد العلاقة بين العلمانية المعتدلة والإسلام هو خلط ما هو سياسي بما هو عقائدي.

ومن ثم يجب فهم موقفة الفقهاء من أهل الفكر والنظر للذين ذكرهم المسيري في هذا السياق أي إمكانية التعاون مع العلمانيين المعتدلين على هذه الأسس المذكورة دون أن يعني ذلك موقفة أهل الفقه (وهم الذين يهتموننا في هذا الموضوع) على أن هذه العلمانية المعتدلة (أو الجزئية) لا تتناقض مع الإسلام ويمكن مراجعة موقف الدكتور يوسف القرضاوي للوضح في هذا السياق والذي قدمناه في الفصول الأولى من الكتاب.

أما خلط هذه الأمور جميعاً لكي نصل إلى نتيجة مفادها عدم الاصطدام بالصفوة الفكرية فهو تضحية بالفكر على مذهب السياسة.

ومن ثم فإن تولى مثل هذه للرؤية لا يؤدي إلا إلى المزيد من الارتباك في الواقع الفكري وينعكس سلباً على وضوح المواقف لدى الإسلاميين.

المسيري والعلمانيون العرب

يقول المسيري: تتأرجح التعريفات العربية لمفهوم العلمانية بين العلمانية الجزئية بوصفها إجراءً جزئيًا لا علاقة له بالأمور النهائية مقابل العلمانية الشاملة بوصفها رؤية شاملة للكون^(١).

والذي يعنيه هذا الكلام هو عدم استطاعة تقسيم المسيري - الذي استمد مصداقيته من قدرته على التفسير - استيعاب هذه التعريفات أو تفسيرها.

فماذا أدى المسيري به منهجه في التعامل مع العلمانيين العرب؟

يقدم حسين أحمد أمين (وما أدراك ما حسين أحمد أمين؟) فيقول عنه إنه يعرف العلمانية بأنها "محاولة في سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ما وراء الطبيعة"^(٢) ويعلق على ذلك قائلا: "فكان للمرجعية النهائية هنا ليست علمانية وإنما مستمدة من نسق معرفي وأخلاقي آخر وكان العلمانية تنحصر في للدائرة الصغيرة الجزئية"^(٣). ثم يقول في موضع آخر "فكان حسين أمين يرى أنه لا توجد ضرورة حتمية للصراع بين العلمانية والدين وأن كل ما حدث هو صراع نتيجة ظروف تاريخية طارئة، وهناك بعض المفكرين الإسلاميين - ممن يؤمنون بالتعددية والتدافع وضرورة الاجتهاد ومن ثم استحالة احتكار الحقيقة - يتفقون في بعض النقاط الأساسية مع حسين أحمد أمين"^(٤).

لم يذكر المسيري من هم هؤلاء المفكرون الإسلاميون الذين يتحدث عنهم ولكن ذكر بعض الأوصاف التي تستخدم عادة كأكليشيات سياسية دون أن يكون لها معنى محدد (ممن يؤمنون بالتعددية والتدافع وضرورة الاجتهاد) المهم أنه بهذا الكلام الهلامي أعطى حسين أحمد أمين جواز مرور من عدم التصادم مع الإسلام.

(١) للمرجع السابق: ص ٦٨.

(٢) للمرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) للمرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) للمرجع السابق: ص ٦٩.

وحسين أحمد أمين هذا (بعيدًا عن علاقته الخاصة بالدوائر الغربية) له مؤلفات شهيرة في الهجوم على الشريعة الإسلامية كبيرها وصغيرها (راجع كتابنا: تزييف الإسلام وأكذوبة المفكر الإسلامي المستنير) ولكن من الطبيعي أن يجد له مكانًا إسلاميًا في رؤية المسيري للفضفاضة والمرتبكة في العلاقة بين الإسلام والعلمانية.

أما الأمثلة الأخرى التي يتخذها المسيري للمفكرين فأشد غرابة لأن نموذج حسين أحمد أمين نموذج معروف بالعلمانية الملتوية التي تحاول أن تتخذ ستارًا إسلاميًا لكن ما بالكم بالدكتور فؤاد زكريا ذلك المفكر المادي المعروف والذي قد تمثل صراحته الفكرية أهم مميزات فكره^(١). فيذكر المسيري أن للدكتور فؤاد زكريا يصف العلمانية بأنها "الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة"^(٢) ويوضح فؤاد زكريا موقفه بقوله: "إن ما تريده العلمانية إن هو إلا إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسي للمجتمع والإبقاء على هذا الميدان بشريًا بحثًا لتصارع فيه جماعات لا يمكن لولادة منها أن تزعم أنها هي الناطقة بلسان السماء. فأساس المفاضلة بين المواقف المختلفة يجب أن يكون العقل والمنطق والمقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة"^(٣). ويذكر المسيري للدكتور زكريا أيضًا قوله: "إن للعلماني للمتحمس يرفض توجيه التنظيم السياسي للمجتمع توجيهًا يركز على سلطة الدين ولكنه في الوقت ذاته يتزوج بوثيقة شرعية إسلامية"^(٤). ثم يتساءل المسيري - بفيض من البراءة المصطنعة - هذا السؤال العجيب: هل يمكن الحديث عن فؤاد زكريا بعد هذا باعتباره علمانيًا شاملًا؟^(٥).

ولا أدري هل ينتظر المسيري أن يرفض الدكتور فؤاد زكريا الزواج بوثيقة شرعية إسلامية وهو يعيش بين أكناف مجتمع مسلم له ضغوطه الخاصة حتى يقبل الحديث عنه باعتباره علمانيًا شموليًا؟!

ثم ما الذي يهمني هنا في هذا المثال البين (مثال الدكتور فؤاد زكريا) في رفضه لتطبيق الشريعة الإسلامية في كونه علماني جزئي أو شامل في تحديد موقفه من

(١) نقلا عن المسيري - العلمانية الجزئية والشاملة: ج ١ ص ٧٠ ونحوه نقلا عن المسيري أيضًا والعلمانية تحت المجهر: ص ٦٥، ٦٦.

(٢) نقلا عن المسيري - العلمانية الجزئية والشاملة: ج ١ ص ٧٠ ونحوه نقلا عن المسيري أيضًا والعلمانية تحت المجهر: ص ٦٥، ٦٦.

(٣) نقلا عن المسيري للمرجع السابق: ص ٧١.

(٤) نقلا عن المسيري للمرجع السابق: ص ٧١.

الإسلام ولكن الدكتور المسيري بتلك الحيلة العجيبة (ادعاء أن العلمانية الجزئية يمكنها التوافق مع الإسلام ثم ادعاء أن الدكتور زكريا فولاد علماني جزئي) لوجد له مخرجاً من تناقضه الفكري مع الإسلام.

نتنقل الآن إلى مثال آخر أكثر وضوحاً.

فمحمد أركون قدم تعريفاً للعلمانية يقرب للغاية من التعريف الذي قدمناه حيث تكاد تتطابق عنده العلمانية مع "العقلانية التي تشكل أساس الحضارة الغربية وتذهب إلى ضرورة سيادة العقل البشري القائم على التفحص والتجريب والقياس الرياضي الدقيق"^(١).

ثم يعود فيخص الغرب بهذه العلمانية للعقلانية التي يصفها بالجامدة والصراعية مع الدين لأن "مفكري أوروبا إذ يستمرون في العمل والتفكير داخل إطار الفكر الممعلم كلياً ويمتبعون بشكل قطعي كل ما يخص البعد الديني من إنتاج المجتمعات البشرية فيهم يجتزون عملاً تعسفياً لا منطقياً ولا عقلانياً"^(٢).

حسناً. إذا ما هي العلمانية التي يجدها (المفكر للموضوعي الكبير) محمد أركون؟. يتلخص ذلك بحسب ما يعرضه المسيري لموقفه في هذه الأسئلة التي يطرحها: "هل يحق للإنسان أن يعرف أسرار الكون والمجتمع أم لا يحق؟ هل نتق بعقله في استكشاف المجاهيل وقيادة التاريخ أم لا نتق؟ هل هو قادر بواسطة عقله - وعقله فقط - على فهم الأشياء واتخاذ القرار أم غير قادر؟"^(٣).

يقول أركون: إنه توجد إجابتان على هذه التساؤلات

فالبعض يقول: إن الإنسان بحاجة إلى قوة خارجية (فوق طبيعية) لكي تسيّره وتسيّر أموره. والبعض الآخر يقول: "لا. إن الإنسان قادر بحد ذاته على تسيير أموره وحل مشاكله وتشكيل الصيغ الأجل والأفضل للحياة في المجتمع وفي الحالة الأولى نكون من أتباع الإنسية الدينية وفي الحالة الثانية نكون من أتباع الإنسية الحديثة"^(٤).

وينادي أركون بما يسميه العلمانية المنفتحة التي تعمل على التوفيق بين الإجابتين حيث إن "هذه العلمنة الإيجابية تأخذ الإنسان في كليته المادية والروحية دون أن تؤثر

(١) نقلاً عن المسيري المرجع السابق: ص ٧٣.

(٢) نقلاً عن المسيري المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) نقلاً عن المسيري المرجع السابق: ص ٧٦.

(٤) نقلاً عن المسيري المرجع السابق: ص ٧٧.

بعد من أبعاده على حساب البعد الآخر^(١). ولكن أركون عندما يتحدث مباشرة عن برنامج العمل الإصلاحي يقول: كل ما أطلبه من أجل إدخال العلمنة الصحيحة في المجتمعات العربية والإسلامية هو إلغاء برامج التعليم السائدة، وإلغاء الطريقة اللائقارية والعقائدية التبشيرية لتعليم الدين في المدارس العامة وإحلال تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية محله^(٢).

ويبدو أن هذه الخطوة الأخيرة أدت إلى ارتباك المسيري أو ادعائه الارتباك في تحديد موقف أركون من الدين إذ يقول: "يبدو أن محمد أركون قد نسى للهدف الأساسي من برنامج الإصلاحي! وهو إتاحة إمكانية وجود روحانية جديدة.. إذ إنه بدلا من ذلك يحدد الهدف من برنامج بأنه "دراسة بنية العقل الديني وطريقة اشتغاله ووظائفه. ولا تهم مضامين العقائد والمذاهب بحد ذاتها"^(٣).

وكان المسيري قد صدق بالفعل أن علمانية أركون تسمح بإمكانية وجود روحانية جديدة كما يدعي؟.

بالبراءة المسيري!!!

ولهذه البراءة العجيبة وضع للرجل في خانة المترددين بين العلمانية الجزئية والشاملة.

والمسألة ببساطة هي أن أركون ما فعل سوى ما اعتاد فعله العلمانيون العرب وهو التهويم باقتصار الرؤية العلمانية على المسائل السياسية والواقعية فقط دون التداخل في العقائد ولكن عندما يتعلق الأمر بالخطوات العملية فلا مناص من القفز إلى قلب هذه العقائد والإطاحة بها تماما. لكن المسيري لا يقول إنه يفهم هذا ومن ثم يزعم أنه أصيب بالارتباك من موقف الرجل.

إن المسيري بعد أن ناقش التعريفات السابقة والكثير غيرها للعلمانيين العرب يعلق على ذلك فيقول: "معظم التعريفات أهملت قضية المرجعية النهائية للمصطلح (والمفهوم) [وهل تحتاج العلمانية إلى مرجعية نهائية غير نفسها؟] ومن ثم لم يتم

(١) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ٧٧.

(٢) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ٧٨-٧٩.

(٣) نقلا عن المسيري المرجع السابق: ص ٧٩.

لتمييز بين الدائرتين: الصغيرة الجزئية والكبيرة الشاملة^(١).

وإهمال تعريفات العلمانيين العرب للتمييز بين الدائرتين ليس عيباً فيها وإنما العيب في فكر المسيري الذي توهم وجود مثل هاتين الدائرتين ثم جعل من هذا الوهم محكاً للحكم على هذه التعريفات. بل إن اعتراف المسيري نفسه بإهمال هذه التعريفات لذلك التمييز يظهر مدى ما بذله من تكلف في الاستخراج المصطنع لوجود مثل هاتين الدائرتين في تلك التعريفات. إن قلة قليلة من العلمانيين العرب (وهذا أمر طبيعي تماماً نظراً للتشبث المجتمعي بالإسلام رغم كل العداءات) هي التي من الممكن أن تتبنى صرامة موقف العلمانية الحقيقي الإقصائي من الدين ولكن الغالب الأعم منهم يبحث دائماً عن شكل ما من أشكال الاحتيال الفكري الذي لا يضعه في هذا التعارض الصريح مع الدين ويكاد يتمثل الجانب الأكبر من تاريخ الفكر العلماني في العالم العربي في تلك الجهود المبذولة في اتخاذ مثل تلك الأشكال المختلفة من الاحتيال الفكري.

ولكن الدكتور عبد الوهاب المسيري يعطي بهذا الاختلاف المصطنع لما سمي بالعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة تسويغاً اجتماعياً (يحاول أن يضيف عليه مسحة من الإسلامية) لكل هذا الغالب الأعم.

ولأن أصعب شيء على نفس هؤلاء العلمانيين هو التأكيد على تلك الحدود الفاصلة بين الإسلام والعلمانية فإن ذلك يبرز خطورة تيار الوسطية بين الإسلام والعلمانية (والذي أعطاه المسيري بكتابه هذا زخماً كبيراً) والذي يدفع للانتشار والهيمنة على الأجهزة الإعلامية من جهات عديدة وتتمثل غاية ذلك للتيار الأساسية التي تبذل من أجلها كل جهوده في محو تلك الحدود الفاصلة بين الإسلام والعلمانية.

(١) نقلاً عن المسيري المرجع السابق: ص ٩٨.

العلمانية كمتتالية

عندما نتجاوز للصفحات والفصول التي يبرز فيها المسيري السياسي المناور (وهي الصفحات التي نتحدث تحديدًا عن علاقة العلمانية بالإسلام) وننتقل إلى الصفحات والفصول التي يتحدث فيها المسيري الحقيقي (المسيري الفيلسوف أو بقول أدق سميولوجي الفلسفة أي عالم لاجتماع الفلسفة) سنجد كتابات باهرة في تفكيرك ونقد العلمانية والحضارة الغربية بوجه عام وهذا هو الشيء الحقيقي الذي يجب أن يستفاد من المسيري برغم ما قد يسببه من إرباك شديد فيما يكتبه عن العلاقة بين الإسلام والعلمانية ومن أمثال ذلك المستفاد ما كتبه حول (التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع - للتمركز حول الأنتى - للعقل الأداتي - علمنة للفكر - علمنة للرؤية - الإمبريالية وعلمنة العالم). وكتب أيضًا كلامًا جيدًا عن المتتالية العلمانية (وهي منظور المسيري الخاص للعلمانية الذي بوجه كل فكره) وبالرغم من خلافنا مع المسيري حول تلك المتتالية إلا أنها تمثل تناقضًا فلسفيًا مع ما كتبه عن علاقة العلمانية بالإسلام ونقسيمها إلى علمانية جزئية وعلمانية شاملة، ولكن الأمر يحتاج إلى الكثير من الشروح وسنعمل هنا على تركيزه في حدود نقدنا الأساسي للمسيري حول تقسيمه للعلمانية.

يتحدث المسيري عن العلماني كمتتالية كالتالي: "يمكننا تخيل متصل من الملولات في أقصى أطرافه ما نسميه (العلمانية الجزئية) وفي الطرف الآخر ما نسميه (العلمانية الشاملة)" (١). ثم يقول في موضع آخر: "والفرق بين ما نسميه (العلمانية الجزئية) وما نسميه (العلمانية الشاملة) هو في واقع الأمر الفرق. بين مراحل تاريخية لنموذج واحد، فالعلمانية ليست مجرد تعريف ثابت وإنما ظاهرة لها تاريخ وتظهر من خلال حلقات متتابعة.

ولذا فبدلاً من أن نتحدث عن نموذج العلمانية (ومصطلح "نموذج" ينطوي على قدر كبير من الثبات) يجدر بنا أن نتحدث عن متتالية نماذجية تتحقق عبر الزمان وفي المكان" (٢).

(١) نقلاً عن المسيري المرجع السابق: ص ٢١٩.

(٢) نقلاً عن المسيري المرجع السابق: ص ٢٢٢.

وما نراه أن العلمانية ليست متتالية مادية وإنما هي رؤية تؤدي إلى آلية إنتاج فكري تؤدي في بعض مساراتها مرحلياً إلى متتالية مادية قد تنعكس إلى وجهة مضادة بينما تؤدي للمسارات الأخرى إلى أشكال مختلفة من الإنتاج الفكري يكون من التصنف دمجها قسراً في تلك المتتالية للمادية. فقد يمثل المسار الفكري (ديكلرت - اسپينوزا - هوبز - لوك - هيوم) متتالية مادية ولكننا نجد ريبوبية فولتير (أيا كان تفسير المسيري لها) فاصلة تمضي باتجاه معاكس ليعود تتبع المتتالية مرة أخرى ولكن بشكل أقل حدة مع (دولباك - بيدرو - دولمير) لكنها تأخذ اتجاهاً معاكساً مع الإيمان الوجداني لجان جاك روسو والإيمان الأخلاقي لكانت على الرغم من عقلانية الرجلين العلمانية.

لكن المسيري يميل إلى الترشيح في رصد النتائج الفكرية العلمانية، والترشيح في رصد للظواهر الفلسفية كلها في مسارات وقوانين محدودة (متأثراً في ذلك - بصب رأينا - بماركسيته السابقة) الأمر الذي يدفعه لجمع نتائج المسار المادي العلماني كله فيما يسميه (بالوحدانية المادية) والتي يطابق بينها إلى حد كبير وبين الوحدانية الروحية للصوفية وهي إجراءات تؤدي إلى زيادة للتعقيد في تحليل الرؤية الفلسفية وليس إلى تبسيطها بصب رأينا.

ولكن دع كل ذلك جانباً ولنعود إلى قضية المسيري الرئيسية (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) فهل كون العلمانية ما هي إلا متتالية لا تختلف في مراحلها الزمنية إلا من حيث كم المنتج الفكري المادي الذي تنتجه أقول ألا يعني ذلك أن العلمانية كبنية معرفية واحدة وأن للخلاف من حيث الكم في محتواه المادي لا يغير شيئاً من حيث نهجها المعرفي ومن ثم يغدو تقسيمها إلى جزئية وشاملة من حيث كمها المادي تقسيماً تعسفياً لا معنى له؟ وهل يعني هذا أن للمسيري عندما عرف العلمانية كمتتالية معرفية تناقض في ذلك مع تقسيمها الأول إلى جزئية وشاملة، أم أن الأمر لا يعدو كون المسيري يدرك قبل الجميع حقيقة هذا التناقض ومع ذلك يصر على احتياله السياسي بتمسكه بهذا التقسيم؟.

وأخيراً لنذكر مرة أخرى بما قلناه في البداية وهذا أهم ما في الموضوع أنه لئلا كان الأمر وعلى فرض كون العلمانية جزئية أو شاملة فهي في كل الحالات تناقض مع الإسلام؛ لأن الإسلام منظومة شاملة لا تقبل للتجزئة بأي شكل من الأشكال.

المذاهب والفلسفات التي تطورت عن العُمانيّة الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة

وقد ظهرت هذه الفلسفة على يد الفيلسوف النمساوي موريس شليك (١٨٨١ - ١٩٣٦) الذي ترعّم حلقة سينا للفلسفية عام ١٩٢٩ داعيًا إلى فلسفة علمية تكون مهمتها توحيد العلوم الخاصة، وتخليص الفلسفة نهائيًا من كل أسباب اللبس والغموض، عن طريق اصطناع منهج التحليل المنطقي. وقد اجتمعت كلمة فلاسفة الوضعيّة المنطقيّة (في الكتاب الذي أصدره عام ١٩٢٩ تحت عنوان: "حلقة فينا تصور علمي للعالم") على أن المهمة الوحيدة للفلسفة هي العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطًا علميًا وصياغة الواقع الخارجي صياغة منطقيّة ولا سبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلا عن طريق التسلح بأسلحة (التحليل المنطقي) من أجل صبغ التفكير الفلسفي بخصائص المعرفة العلمية. وهي دعوة تتضمن جانبيين هامين في عملية تطبيق التحليل المنطقي: جانبًا سلبيًا يتمثل في استيعاب الأحكام الميتافيزيقية من كافة العلوم الطبيعيّة والرياضيّة والإنسانيّة إن لم نقل للمعرفة البشريّة بوجه عام.

وجانبًا إيجابيًا يتمثل في توضيح العلوم ومنهجها والكشف عن عملية تكون المعرفة البشريّة بأسرها لبنداء من معطيات التجربة^(١).

ويذهب الدكتور زكي نجيب محمود إلى أن الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة هي شعبة حديثة معاصرة من المذهب الوضعي لأوجست كونت.

يقول الدكتور زكي نجيب محمود^(٢): "يرى المذهب الوضعي على يد (أوجست كونت) وجوب الوقوف بمحاولاتنا نحو معرفة العالم الخارجي عند حدود الظواهر التي يمكن مشاهدتها وإقامة التجارب عليها واستخراج قوانينها العلمية القائمة على علاقة السببية، أما أن نجاوز الطبيعة المنظورة إلى ما وراء الطبيعة "الغيبية" فتلك محاولة غير مشروعة ولا غناء فيها، إن جاز للأسبقين في مرحلة الطفولة البشريّة أن يحاولوها فلا يجوز ذلك لنا نحن الذين نعيش في عصر العلم ودقته.. وللمذهب الوضعي شعبة

(١) راجع: د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة.

(٢) نظرية المعرفة.

حديثه معاصرة تسمى بالمذهب الوضعي المنطقي مؤداها أن ما يجاوز حدود الخبرة الحسية ليس هو كما ظن "أوجست كونت" وكما ظن "كانتش" متعذر للمعرفة على الإنسان لقصور أدوات المعرفة عند الإنسان، وأن لو كان مزوداً بوسائل أخرى للمعرفة غير وسائله الحالية لجاز أن يكون في مستطاعه معرفة ذلك العلم الأسمى، بل هو مستحيل المعرفة بحكم تحليل اللغة نفسها التي يستخدمها من يتحدثون عن ذلك العالم الذي يجاوز حدود الخبرة الحسية الممكنة، إذ أن تحليل تلك العبارات تحليلاً منطقياً يبين أنها "عبارات بغير معنى".. أما "لوضعيون المنطقيون" إذا سئلوا عن رأيهم في عبارة كهذه، رفضوها لأن التحليل المنطقي لأجزائها وطريقة تركيبها يبين أنها بغير معنى، فلا يجوز قولها لا لأنها فوق مستوى العقل، بل لأنها عبارات فارغة"..

وحين يتحدثون عن (اللغة ذات المعنى) يقصرون هذا الاصطلاح على القضايا التحليلية (قضايا المنطق والرياضة) من جهة والقضايا التأليفية للقابلية للتحقيق تجريبيًا (قضايا العلم الطبيعي) من جهة أخرى فهذه النظرية تستلزم بطبيعة الحال استبعاد مباحث كثيرة تدخل ضمن نطاق الفلسفة مثل الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال.

ويذهب رودلف كارناب لأحد فلاسفة الوضعية للمنطقية الكبار إلى أن القضايا التأليفية التي تتطوي على معنى إنما هي تلك القضايا التي تتخذ "قيمة الصدق" فيها بالرجوع إلى بنية الحس وكل هذه القضايا - فيما يقول فيلسوفنا - محصورة في نطاق العلم للتجريبي وحين يتحدث كارناب عن "التحقق" إذ كانت قيمة الصدق المشتملة عليها مما يمكن تحديده عن طريق الرجوع إلى الخبرة الحسية وتبعاً لذلك فإن القضايا التأليفية.. للوحيدة التي تتطوي على معنى أو دلالة تلك القضايا التي تقبل التحقق أو التثبت وهي جميعاً قضايا علمية وهذا هو معيار التحقق لأي معنى تجريبي ولما كان معنى أية عبارة منحصرًا في مجموع العمليات التي تتحقق عن طريقها من صحة تلك العبارة فإن أي قضية لا يمكن أن تشتمل إلا على ما هو قابل للتحقق وبالتالي ما هو واقعة من وقائع التجربة. ولما إذا كان ثمة شيء فيما وراء التجربة فإن هذا الشيء بالضرورة لن يكون قابلاً للصياغة أو للتعلل وعلى ذلك فإن مهمة الفلسفة هي التحليل للمنطقي للغة ذات معنى أو دلالة.

وعلى ذلك فإن كارناب يذهب إلى أن قضايا مثل الله موجود أو أن هناك قوة فاعلة هي المبدأ الموجه لسانر الكائنات لدى الفيلسوف الوضعي المنطقي بمثابة عبارات

فارغة تمامًا من كل معنى فهي لا تدخل ضمن القضايا التحليلية كما أنها في الوقت ذاته لا تقبل التحقق تجريبيًا فهي مجرد تركيبات لغوية فارغة تتعارض مع الاستعمال الحقيقي للكلمات من جهة وتضم في الوقت نفسه قضايا زائفة لا تقبل للتحقق التجريبي فهذه العبارات أقرب ما تكون إلى الشعر والأساطير وإن كان هناك فرق بين قائل هذه العبارات والشاعر هو أن الأول لا يريد أن يعترف بأن أقواله وليدة الإنفعال والعاطفة في حين أن الثاني يسلم بأن شعره أداة فنية يعبر بواسطتها عن الشعور بالحياة.

ويذهب رائد الفلسفة الوضعية. ألفرد. ج. آير إلى أن:

"إن كل للقضايا التي لا يمكن التحقق منها تجريبيًا هي قضايا زائفة حيث أنه لا توجد أي جدوى من أية محاولة يراد منها الوصول لمعرفة تتجاوز حدود التجربة وعلى ذلك فإن قولنا بأن الله موجود لن يكون من وجهة نظره (سوى لغو فارغ لا معنى له على الإطلاق) وهكذا الحال بالنسبة لساثر القضايا الغيبية فهي لا تخرج عن كونها قضايا نطالها على أشياء أو أحداث تعدو نطاق الحس فهو بالضرورة لغو فارغ لا معنى له ما دام الهدف الذي ترمي إليه أن تصف لنا حقيقة تكمن فيما وراء التجربة. أما للقضايا التحليلية (الرياضية - والمنطقية) فيمكن اعتبارها ذات معنى أو دلالة ولكنها بمثابة تحصيل حاصل، وعلى ذلك فلا تبقى للقضايا الحقيقية ذات القيمة سوى القضايا التي تدخل ضمن نطاق الحس والتجربة"^(١).

في الحقيقة فإن الفلسفة الوضعية المنطقية هي تعبير موضوعي عن حالة العجز الفلسفي التي وصل إليها الفكر الغربي وما يذكر لهذه الفلسفة هو اعترافها بذلك العجز وعدم التحايل عليه بالإتيان بمفاهيم فلسفية جديدة لا تصمد طويلاً أمام العقل والمنطق.

ولكن بدلاً من أن يؤدي ذلك الاعتراف بالعجز إلى الالتجاء إلى الدين كطريق معرفي لإدراك الحقائق أغلقت هذه الفلسفة كل الطرق المعرفية أمام البشر لإدراك الحقائق المصيرية التي تحكم وجودهم وأرادت أن تفرغهم من إنسانيتهم بالتعامل معهم كقوالب مادية مصمتة حيث لا يفرقون بذلك عن الجماد وذلك لأن الفلسفة من وجهة نظرهم ليست إلا منهج لتحليل اللغة والمقولات العلمية (أي تحصيل الحاصل) وليس في استطاعتها أن تأتي بجديد إذن فليس للإنسان من سبيل للإجابة على الأسئلة المصيرية الملحة والتي من خلالها تتحدد معالم وجوده.

(١) فلأ عن د. زكريا إبراهيم، مرجع سابق.

يقول الدكتور أبو عبد الرحمن بن عقيل الظواهري^(١).

"إن منهج الوضعية تحليل الثقافة ما كان منها معلوماً أو معتقداً. وسبيل للفلسفة الحية للتطلع إلى معرفة غير المعلوم بعد لتكون هادية لريادة العلم وتجاربه فالفلسفة من المنظور للوضعي هي منهج تحصيل الحاصل.. أما الفلسفة في مفهوم الأجيال فموضوعها الحقيقي تحليل المعرفة والقيم وربطها بوسائل المعرفة في الذات للبشرية. وبهذا تكون منهجاً للتفكير؟ أما الوضعية فليست منهجاً للتفكير بل هي منهج لتحليل المعلوم فحسب ثم للتحرير بعد ذلك" أ. هـ. كلام الدكتور. ومن وجهة نظرنا نحن الإحياط بعد ذلك.

أما موقف هذه الفلسفة من الدين فهو إقحام في غير ما لا تملك للحديث عنه فكان يكفيها موقفها المتمحور حول اللغة بدلاً من أن تخوض في المدركات الغيبية معتمدة على المصادرة فكيف يمكنها أن تدعي فراغ تلك المقولات لعدم خضوعها للتحقق التجريبي مع أن من البيهني جداً أن هذه الغيبيات غير مادية ولأنها كذلك فلا يصح على الإطلاق محاكمتها إلى نفس المحك الذي تخضع له الماديات. أما الذين يريدون أن يخضعوا الذات الإلهية للتحقق التجريبي، فإنهم يستندون إلى حجة واهية ليتبرعوا بها على مواصلة عنادهم في إنكار حقائق الدين حتى في الوقت الذي لم يجدوا فيه مفراً من التسليم بعجز الفلسفة عن إجابة الإنسان عما يريد معرفته من الحقائق.

رابعاً: الشيوعية والماركسية

ما زال أغلب العلمانيين العرب يعتمدون على الفكر الماركسي كأداة لتحليل للقضايا المطروحة على الساحة الفكرية في عالمنا العربي.. يحدث هذا على الرغم مما أعلنه قادة ومنظرو هذا الفكر أنفسهم في مختلف الدول الاشتراكية في العالم وعلى رأسها روسيا والصين من عجز وفشل في حل مشكلات العصر وهو الأمر الذي يقتضينا للتعرض إلى قضيتين رئيسيتين:

الأولى: مدى قدرة الفكر الماركسي على تحليل القضايا الفكرية والعوامل التي أدت إلى الاعتراف بفضله وسقوطه.

الثانية: هي ما هو الوعي الحقيقي للعلمانيين لسرب بهذا الفكر وما هي حقيقة لنتائم له والأسباب التي تجعلهم يعلنون تمسكهم به حتى الآن؟

(١) مجلة الحرس الوطني: الحلقة الثانية من حوار مع الدكتور زكي نجيب محمود.

القضية الأولى: مدى قدرة الفكر الماركسي الواقعية على التحليل

يقول لينين^(١):

"إن فكرة التطور كما صاغها ماركس ولنجلز بالاستناد إلى هيجل هي أوسع جدًا وأغنى في محتواها عن الفكرة الشائعة عن التطور. تطور يبدو كأنه يستسخ مراحل مقطوعة سابقًا ولكن على نحو آخر وعلى درجة أرفع (نفي للنفي)، تطور على نحو لولبي إذا صح التعبير لا على نحو خط مستقيم".

هكذا وضع ماركس تصوره للتطور في قانون يمضي في شكله اللولبي (الحلزوني) ما بين الموضوع ونفي للنفي.

ولأن ماركس يمثل ذروة الفكر المادي في القرن التاسع فهو يرى تطبيق الموضوعات الأساسية لمفاهيمه للمادية على المجتمع البشري وعلى تاريخه فيرى أن علاقات الإنتاج هي التي تحدد كل مقومات المجتمع « إن الناس أثناء الإنتاج الاجتماعي لحياتهم يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم وتطابق علاقات الإنتاج هذه درجة معينة من تطور قواهم المنتجة للمادية. ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البناء الاقتصادي للمجتمع أي الأساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء فوقه حقوقي وسياسي وتطابق أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. إن أسلوب إنتاج الحياة للمادية يشترط تفاعل نشاط الحياة الاجتماعي والسياسي والفكري بصورة عامة. فليس إدراك الناس هو الذي يعين معيشتهم على العكس من ذلك معيشتهم الاجتماعية هي التي تعين إدراكهم وعندما تبلغ قوى المجتمع المنتجة المادية درجة معينة من تطورها تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة أو مع علاقات الملكية - وليس هذا سوى التعبير الفوقي لذلك - التي كانت إلى ذلك الحين تتطور ضمنها. فبعد ما كانت هذه للعلاقات أشكالاً لتطور القوى المنتجة تصبح قيوداً لهذه القوى وعندئذ ينفث عهد الثورة الاجتماعية ومع تغير الأساس الاقتصادي يحدث لثقل في كل البناء الفوقي الهائل بهذا الحد أو ذلك من السرعة، وعند دراسة هذه الانقلابات ينبغي التمييز بين الانقلاب للمادي لشروط الإنتاج الاقتصادية - هذا الانقلاب الذي يحدد بدقة العلوم الطبيعية - وبين الأشكال الفوقية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية

(١) ماركس - إنجلز: الماركسية.

أو بكلمة مختصر الأشكال الفكرية التي يتصور فيها الناس هذا النزاع ويكافحونه^(١).
وعلى هذا فالطبقة هي البنية؟ التي تقوم على أساسها كل الأشكال السياسية والفكرية
والدينية للبنية للفوقية للمجتمع وبعبارة أبسط فإن الموقف الاقتصادي للطبقة هو الذي
يحدد كل الاتجاهات الفكرية لمن ينتمون لهذه الطبقة وهذا ما يفعله الماركسيون عند
دراساتهم لمجتمع ما فإنهم يبحثون عن موقفه للطبقي أولاً.

ثم يطبق ماركس قواعد الديالكتيك اللولبي على التطور التاريخي فيقول^(٢):

"إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات فالحر
والعبد وللنبيل والعامي والسيد الإقطاعي والقس والمعلم والصانع أي باختصار
المضطهدون والمضطهدين كانوا في تعارض دائم وكانت بينهم حرب مستمرة، تارة
ظاهرة وتارة مستترة، حرب كانت تنتهي دائماً إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره
وإما بانهييار الطبقتين المتناضلتين معاً. أما المجتمع البرجوازي الحديث الذي خرج من
أحشاء المجتمع الإقطاعي الهالك فإنه لم يقض على التناقضات بين الطبقات بل أقام
طبقة جديدة محل القديمة وأوجد ظروفاً جديدة للاضطهاد وأشكالا جديدة للنضال بدلاً
من القديمة إلا أن الذي يميز عصرنا للحاضر عصر البرجوازية هو أنه جعل للتناحر
الطبقي أكثر بساطة فإن المجتمع أخذ بالانقسام أكثر فأكثر إلى معسكرين فسيحين
متعارضين إلى طبقتين كبيرتين العداء بينهما مباشرهما للبرجوازية والبروليتاريا.

هكذا يحدد ماركس طرفي الصراع في المجتمع للرأسمالي الحديث في الطبقة
البرجوازية وطبقة البروليتاريا وهي طبقة العمال الذين كان يعول عليهم في الثورة على
المجتمعات للرأسمالية وإقامة للمجتمع الاشتراكي.

يتحدث ماركس عن مدى أهمية هذه الطبقة فيقول:

"ليس بين جميع الطبقات التي تقف الآن أمام البرجوازية وجهًا لوجه إلا طبقة واحدة
ثورية حقاً هي البروليتاريا فإن جميع الطبقات الأخرى تتحط وتهلك مع نمو الصناعة
الكبرى. أما البروليتاريا فهي - خلافاً لذلك - لأخص منتجات هذه الصناعة. إن الفئات
المتوسطة من صغار الصناعيين والحرفيين والفلاحين تحارب البرجوازية من أجل
الحفاظ على وجودها بوصفها فئات متوسطة فهي ليست إذن ثورية بل محافظة وأكثر

(١) المرجع السابق: ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٣.

من محافظة أبضاً، إنها رجعية فهي تطلب أن يرجع التاريخ القهقري ويسير دولا ب التاريخ إلى الوراء. وإذا كانت ثورية فذلك بقدر ما ينتظرها الانتقال إلى صفوف البروليتاريا وبقدر ما تدافع عن مصالحها الآتية في المستقبل لا عن مصالحها الحالية وهي تتخلى عن وجهة نظرها الخاصة لتتخذ لنفسها وجهة نظر البروليتاريا".

إن كارل ماركس من خلال أفكاره السابقة يقيم من مذهبه بناء فكري هندسي رشيق قد عبر ماركس نفسه عن موقفه من هيجل بأنه وحده قد وضع الهرم مقلوباً فعنده وهذه الصورة الهندسية لمذهب ماركس على قدر ما بها من الجاذبية وعلى قدر ما بها من الخطورة نظراً لما تعنيه العلاقة الترابطية بين أضلاع المذهب (البناء) وهي العلاقة التي كثيراً ما يصفها ماركس بالحتمية العلمية الأمر الذي يعني أن تساقط أحد أضلاع البناء في شكله الديالكتيكي اللولبي أمر يؤدي إلى تداعي البناء جميعه يستوي في ذلك الجزء السفلي منه مع الجزء العلوي لأن مذهب ماركس بفرضيته العلمية للحتمية تجعل من النتائج المحتملة المبررات الوحيدة لصحة الفرضيات التي يفرضها المذهب فهذا هو الذي تعنيه العلاقات العلمية الحتمية.

إن تحديد ماركس لطرفي الصراع في المجتمعات الرأسمالية الحديثة في الطبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا أدى به إلى الاعتقاد بحدوث الثورة العمالية في الدولة الصناعية الكبرى أولاً (وبالذات إنجلترا) وهو الأمر الذي ينسجم مع رصده لهذه الدول من خلال نظرياته في علاقات الإنتاج وفائض القيمة وقانون زيادة البؤس (وهو القانون الذي يؤدي إلى حتمية المواجهة بين العمال والطبقة الرأسمالية) ولكن ما حدث في الواقع هو ما يناقض ذلك وهو قيام الثورات الاشتراكية في دول غير صناعية مثل روسيا والصين ومن الطبيعي أن يكون دور العمال في ذلك الذي حدث دوراً محدوداً. بينما تمضي الدول الصناعية الكبرى إلى اللوافق بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال.

ونحن لسنا هنا في معرض حديث عن نقد الفكر الماركسي خصوصاً أن هذا الحديث يعني الآن المناظرة مع شخص قد مات بالفعل ولكننا نركز فقط على فكرة الصراع الطبقي وأثرها في قيام الصراعات الفكرية في المجتمعات لأن هذا أمر يعول عليه العلمانيون الماركسيون عندنا في الكثير من كتاباتهم. وقاسمة الدهر في هذا الأمر والتي جعلت من كلام ماركس عن الصراع الطبقي ما هو أشبه بالأساطير والخرافات هو ثورة العمال على النظام الاشتراكي نفسه في الدول التي تطبق هذا النظام فحسب،

نظريات ماركس فقد كان ينبغي أن تحقق المجتمعات الاشتراكية قدرًا كبيرًا من أحلام العمال خصوصًا بالمقارنة بأحوال أمثالهم من العمال في المجتمعات للرأسمالية الذين توقع لهم ماركس تفاقم ما يعانونه من بؤس واضطهاد في المستقبل تمشيًا مع قانونه في زيادة للبؤس وهو الأمر الذي حدث عكسه تمامًا على طول الخط.

كما كان ينبغي على المجتمعات الاشتراكية التي تعتبر بالنسبة لماركس بمثابة الغاية التي يطمح إليها للتطور الديالكتيكي للتاريخ الإنساني كان ينبغي لهذه المجتمعات أن تفرز أشخاصًا أسوياء لاشتراكيين في مجتمع اشتراكي حسب نظريات ماركس، ولكن الذي حدث هو أنها أفرزت أشخاصًا من أسوأ الديكتاتوريات في التاريخ.

ولقد تسبب تفاقم بؤس العمال في المجتمعات الاشتراكية في جعل للناس أكثر استجابة لأي تعديل للنظريات الاشتراكية بل جعلهم يتجاوزون تلك التعديلات إلى تحطيم كل البناء الهرمي للنظريات الماركسية وإلقائها في البحر أو تحطيمها تحت الأقدام (مثلما حدث في جورباتشوف في الاتحاد السوفيتي) كما أنه أدى بهم إلى الانفجار في وجه الديكتاتوريات التي أفرزتها هذه المجتمعات (مثلما فعلوا في بولندا ورومانيا وغيرهما).

إن سقوط الشيوعية على يد أبنائها سواء كانوا من المفكرين أو من طبقة البروليتاريا والاتجاه مرة أخرى نحو للرأسمالية مسألة لا تعني سقوط أحد أركان البناء الديالكتيكي للولبي ولكنها تعني أن خط الديالكتيك للولبي قد صار في عكس اتجاهه لينقض كل الديالكتيك بالكامل.

موقف جارودي من جمود الديالكتيك الماركسي في التحليل

قال والدك (أحد أهم قادة الشيوعية في فرنسا) لجارودي:

- يجب أن تتأكد من أنك تشكك بمبادئ أساسية على سبيل المثال عندما تقر بالفعل رغم جميع تحفظاتك فكرة ماتوسي تونج: تطويق المدن بالأرياف.. فماذا يغدو شأن الدور للقائد للطبقة العمالية؟

- لديك يا والدك أكثر مني تجربة بالأممية الشيوعية فقد كنت حينئذ مناضلاً (ولم أكن بعد أكبر من ولد) عندما أطلقت الأممية الدولية باسم المبادئ القدوسية شعارها في الصين: الهجوم حيث تكون الطبقة العمالية هي الأقوى في مدن الساحل الكبرى

فكانت حينئذ مذابح شنغهاي وكانتون وتصفية نخبة العمال الصينيين تلك كانت جريمة للدوجمائية، (الجمود) التي منعت رؤية الحقيقة للواقعة هناك حيث كانت الطبقة العمالية أقوى من أي مكان آخر فإن العدو كان الأقوى مع حضور الإنجليز والفرنسيين والألمان فاستخلص ما تسوي تونغ من ذلك للدرس تطويق المدن بالأرياف وبهذه الطريقة انتصر".

إننا لكي نفهم حقيقة الخلاف بين الرجلين لابد أن نحدد الملك الذي نحتكم إليه فليست مشكلتنا هي البحث عن الحل الأصح واقعياً فهذه هي المشكلة التي يمحور حولها جارودي فكره لكن المشكلة التي هنا هي: هل هذه الأفكار تتفق مع قواعد الفكر الماركسي أو لا تتفق وهي المشكلة التي تورق محاور جارودي للمفكر والدبك. فليكن كما يقول جارودي إن ما فعله ماو من الاعتماد على الأرياف في الثورة هو الأصح واقعياً لكن أين هذا من تعاليم ماركس في تعويله الوحيد على طبقة العمال (البروليتاريا) في الثورة والتي قال عنها: "ليس بين جميع الطبقات التي تقف الآن أمام البرجوازية وجهاً لوجه إلا طبقة واحدة ثورية حقاً هي البروليتاريا". أما طبقة الفلاحين فقد وصفها بأنها محافظة ورجعية.

وكان من الطبيعي على ذلك أن يسأله والدبك هذا السؤال:

- ألا يصدمك هذا للعكس لتعاليم ماركس؟

- لم يستمد ماركس تعاليمه من وحي السماء ولكن من تجربة تاريخية محسوسة، هي تجربة إنجلترا بخاصة، وكذلك تجربة فرنسا حيث كانت الطبقة العمالية تلعب دوراً حاسماً فكان يفكر أن ثورة اشتراكية سوف تشبه في ذلك الثورة للبرجوازية الفرنسية وأن الطبقة للسيطرة اقتصادياً سوف تطيح بالعقبات السياسية للحائلة دون تسلمها السلطة. وكان لينين هو أول من قلب للمخطط كما نقول. ففي فرنسا وحين قيام ثورة أكتوبر لم تكن الطبقة العاملة تمثل سوى ثلاثة في المائة من مجموع السكان الفعلي وعكس لينين المخطط بادئ ذي بدء كالأتي: الاستيلاء على السلطة السياسية (بواسطة الظروف: حرب، هزيمة، تمرد في الجيش) وبفضل هذه السلطة خلق الشروط الاقتصادية لتنمية طبقة عمالية.

وبدوره ماوتسي تونغ في شروط تاريخية أخرى، أجرى "عكساً" جديداً للمخطط: في بلاده حيث طبقة الفلاحين كانت العنصر الحاسم فكان لابد من البدء منها... إن

الماركسية لا تقوم على تكرار صيغ ماركس، ولكن على تطبيق منهجه في أوضاع تاريخية جديدة.

نعم ما يقوله جارودي صحيحًا فلينين صنع الثورة نفسها ثم استولى على السلطة التي استطاع من خلالها صناعة الطبقة نعم كان هذا هو الأصلح. واقعياً ولكن أين هذا من فكر ماركس؟ هل نمو الطبقة العمالية هو الشرط الموضوعي لقيام الثورة. أم أن الثورة هي الشرط الموضوعي لقيام الطبقة العمالية؟

وكما يقول جارودي نفسه فقد صنع لينين العكس. وكان الأوفق لماو أن يعتمد على الفلاحين لا العمال نعم هذا صحيح ولكن أين هذا من أفكار ماركس؟.

والحكاية ليست كما يقول جارودي مجرد تكرار صيغ ماركس لا إنها تتعدى ذلك إلى الدخول في منهجه ذاته.. لقد وضع قواعد وشروط لمنهجه في التطور فإذا انتقد للتطور هذه القواعد والشروط ألا يكون ذلك مناقضاً للمنهج.

وإذا كانت الحكاية هي استخلاص الشروط الموضوعية لقيام الثورة من الواقع وهو الأمر الذي يمضي معه كلام جارودي فأبي وجود للنظرية هنا وكيف يحق لماركس ولتلاميذه بعد ذلك الادعاء بأنه وضع نظرية علمية للصراع الطبقي والتطور التاريخي. وكان من الطبيعي أن يقول والديك لجارودي:

"وضعت كتاباً ضخماً في دياكتيك هيغل، مشدداً على فكرة أنه أهم مصدر فلسفي للماركسية فعندما تقرأ اليوم نصوص ماوتسي تونغ في التناقض ألا يتكون لديك الانطباع بأنه يتعد عن ذلك كثير؟"

- بلى وهذا يسرني. ولقد كان ماركس يقول حقيقة: "إنني تلميذ ناقد لهيغل" وماوتسي تونغ يتابع هذا النقد لدى هيغل فالتناقض ينال بتحقيق حيث يوصل إلى الراحة فهذا هو موت الخميرة للثورية. بما أنك تحب محبة بالغة التذكير بصيغة فإن ماركس كان يقول سآخراً: "بقرامتنا لهيغل نحصل على انطباع أنه كان هناك تاريخ ولكن بعد ذلك لم يعد هناك تاريخ فقد بلغنا التحقق النهائي" على عكس ما يفكر ماوتسي أن التناقض لا يكف عن العمل بعد الثورة... ليس ثمة أسوأ من حافظ لا ثوري راض.

- كان لينين يقول إن مصادر الماركسية الثلاثة هي الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الانجليزي والاشتراكية الفرنسية.

- إنه على الحق تاريخيًا، هكذا نشأ فكر ماركس. ليست لديه أية تجربة غير تجربة أوروبا وهي تحظى اليوم برؤية ماركسية باللغة الغربية في أصولها، في وسعها دون أن تنبذ ما تذكره أن تتجدد في حضارات أخرى. لقد عرف ماو الذي لا يحمل المنابع الغربية أن يعمل ماركسية صينية بحثة من شأنها أن توسع تجربتنا التاريخية.. لست حائقا من أن يلحق الحتمية الاقتصادية للكامنة لكبار الانجليز من آدم سميث إلى ريكاردو ومعارضة الإرادية للكونفوشوسية، فقال والدك ساخرا:

- ما أنت صينيًا من رأسك إلى قدميك وبخاصة رأسك.

- كلا. أقول فصب إن الثورة تستطيع أن تجد تربة خصبة بقدر كاف في الثقافة والحضارة للصينيين، كما في ثقافتنا وحضارتنا وأنهم تعلموا من الغرب وإن على الغرب أن يتعلم منهم وإلا فالمناضل الثوري من الصين يقوم بدور المبشر من الغرب.

بماذا اختتم والدك حديثه؟ قال لجارودي:

- ليكن. سوف نكتب هذا على مسئوليتك الخاصة كفيلسوف ولكن مع ذلك ينبغي ألا تقدم أحكامك في السياسة للحاضرة للصينيين كعضو في المكتب السياسي يلتزم بها حزبياً^(١).

حقًا ما قاله والدك هو الحقيقة فمن الممكن أن يكون كلام جارودي هو الأصلح واقعيًا ولكن يستحيل، أن يكون هذا الكلام منضبطًا مع الفكر الماركسي ولذلك فهو يجب أن يتحدث في هذا الكلام معبرًا عن نفسه كفيلسوف وليس كعضو في حزب شيوعي.

نعم إن ماركس تلميذ ناقد لهيجل وماو تلميذ ناقد لماركس ولكننا يجب أن ننتبه لنتيجة أساسية من ذلك وهي أن نقد ماركس لهيجل أدى به إلى نشأة فلسفة جديدة مغايرة هي الماركسية ولذلك فنقد ماو لماركس ينشئ فلسفة جديدة مغايرة لها أيضًا ويسقط مسألة كون الماركسية نظرية علمية ذات حقائق مطلقة.

الخلاصة هي أن جارودي يرى أن أي تعديل في الفكر الماركسي يؤدي إلى إصلاح المجتمع وتحقيق للغايات الماركسية هو أمر أصلح للإنسانية وعلى ذلك يجب أن يكون أصلح للماركسية أيضًا لكن الحقيقة هي أن الماركسية نظرية ذات قواعد مترابطة بشكل حتمي بحيث يؤدي للتخلي عن أي منها إلى إسقاطها جميعًا.

لكن للفلسفة للكبار من أمثال جارودي تهمهم في الأساس تحقيق للغايات الإنسانية

(١) الحوار منقول عن كتاب جارودي: جولتي في العصر متوحداً.

ولا يعطون بالاً أمام الأخطار التي قد تؤدي إلى سقوط النظريات الفلسفية نتيجة لتطور الأفكار خصوصاً أنهم يهزمون في داخلهم من الزعم بأن هناك من الفلسفات ما تستطيع اكتشاف حقائق الوجود بشكل نهائي وغير مسبق مثلما زعم إنجلز بالنسبة لفلسفة ماركس (الماركسية). فالأمر لا يعدو لدى جارودي أن للماركسية ما هي إلا مجموعة من الأفكار الذكية التي لها القدرة على إصلاح الواقع وأنه يجب تعديلها إلى أقصى حد بالطريقة التي تقتضيها الظروف الواقعية المتطورة لهذا الواقع فالمسألة مسألة أفكار يجب التعامل معها بشكل برجماتي وليست مسألة نظرية تستطيع تفسير كل شيء وإصلاح كل شيء... هذا كلام سفيه بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة للكبار. وكان من الطبيعي أن يفصل جارودي أخيراً من الحزب الشيوعي نتيجة لذلك.

هل هم حقاً ماركسيون؟

يصف جارودي كتابه للنظرية المادية في المعرفة بأنه أسوأ كتبه ويقول إنه "الكتاب الوحيد الذي منع إعادة طبعه بعد ما نفذ بعد عام واحد من ظهوره"^(١). هذا للكتاب قال عنه الأستاذ خالد محي الدين أحد زعماء الماركسيين العرب "إنه كان السبب في انتمائه إلى الفكر الماركسي"^(٢).

ولكن الأمر الأخطر في الموضوع هو مدى حقيقة انتماء الشيوعيين العرب للفكر الماركسي ومن ثم تمسكهم الحقيقي به، وهو الأمر الذي نحول من خلاله أن نفسر لماذا يظل موقف بعض الشيوعيين العرب من الماركسية كما هو مهما حدث لها من انتكاس أو سقوط في معاقبها العالمية^(٣).

فالأمر في الحقيقة لا يتعلق كثيراً بما تقتضيه الموضوعية الفكرية أو النوعية بمتغيرات الواقع وانعكاسات ذلك على التطوير الفكري للأراء والمذاهب الفلسفية لكي تتواءم مع ما كشفت عنه تجارب الشعوب من حقائق واحتياجات جديدة إنما الأمر يتعلق عندنا بقوم رأوا أن الانتماء إلى الماركسية هو السبيل إلى تحقيق ذواتهم في عصر سابق كانت الدعوة فيه إلى الفكر الماركسي قرينة بالدعوة إلى العلمية والعقلانية

(١) جولتي في العصر متوحداً، ص ١١٩.

(٢) نكر ذلك الأستاذ جمال البنا في كتابه الإسلام هو الحل.

(٣) هناك بالطبع بعض الاستثناءات من ذلك مثلما حدث للدكتور فؤاد مرسي بعد متابعته لتطورات الأحداث السوفيتية مع بريستوركا جورباتشوف وهو ما جعله يتجه إلى كتاب الهام الرسالية تجدد نفسها.

والنضال والشرف والحقيقة ذاتها وأن ما دون ذلك من الفكر لم يكن يعني سوى النقيض
للتام من كل هذه القيم العظيمة أي أنه لا يعني سوى الجهل والتخلف والعمالة والخيانة،
بكل ما تحمله الأفكار الماركسية من إطلاقات ومصادرة وغطرسة.

وسريعاً ما انغمس هؤلاء في ذلك الفكر إلى آذانهم وسريعاً أيضاً ما تقلدوا المناصب
ونالوا أعز الأوسمة وصاروا رواداً للفكر العربي المعاصر.

وحتى بعد أن زال ما كان الفكر الماركسي يحزره من مكانة ومجد وجد هؤلاء
الماركسيون العرب مكانتهم في أجهزة الثقافة والإعلام كقادة مميزين في الاتجاه
العلماني لهم سمعتهم الخاصة في للعداء المتطرف للحركة الإسلامية.

وهكذا فقد أقام هؤلاء مجدهم بل ومكانتهم فوق أرضية الفكر للماركسية فكيف من
الممكن أن يتخلوا عنه أو يعترفوا بما تؤكد لدى منظريه أنفسهم من صدام الكثير من
مقولاته مع الواقع وإعاقة الكثير من نظرياته لحركة للتطور ذاتها.

إن للمفكرين الحقيقيين هم أكثر الناس قدرة وجراً على الاعتبار بما تثبته للتجارب
من أخطاء قد وقعوا فيها وما ينبغي أن يقوموا به من تطوير لأفكارهم ونظرياتهم على
ضوء الحقائق الجديدة التي تتكشف لديهم يوماً بعد يوم.

لما للذين أقاموا بناءاتهم الفكرية الهشة بمواد مستوردة بالكامل من الفكر الغربي
الماركسي وحاولوا إغراء الناس بالتحصن بها فإنهم لا يستطيعون الاعتراف بفداحة ما
وقعوا فيه من أخطاء حملوا أتباعهم نتائجها خصوصاً أنهم استكانوا إلى تلك الأفكار
وخلدوا إلى الراحة والركود فيها ولم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث عن غيرها واكتساب
القدرة على تطبيقها.

وللخلاصة أن الأفكار الماركسية - وإن كان يمكن الاعتراف بمدى فشلها من قبل
المنظرين للماركسين العالمين - فإن الماركسيين العرب لا يملكون في كتاباتهم إلا أن
يعيشوا في دوجماتيقية (جمود) فكرية لا يستطيعون التنازل عنها فهم لا يعرفون سواها
فكيف يمكنهم استبدالها بغيرها فضلاً عن أن التنازل عنها يعني في نفس الوقت التنازل
عن مكانتهم التي أقيمت على أساسها.

الوجودية

تطور للوجودية وأهم فلاسفتها:

ينظر عادة إلى الفيلسوف الدنماركي كيركجورد (١٨١٣ - ١٨٥٥) على أنه أبو الوجودية الحديثة وأنه أقام المذهب كرد فعل على موضوعية هيغل فقال كيركجورد بالذاتية وأن الحقيقة في ذاتية وأن الوجود الحقيقي لا يمكن أن يتكشف إلا بتكثيف الانفعال ورفض أن يكون الإنسان جزءًا من كل بلاشيه ويلغي وجوده.

يقول كيركجورد: "استطيع أن أقول إنني للحظة التي أعيش فيها وأرفض أن أكون فقرة في نظام" (١) ووضع كيركجورد الأسس الأولى للوجودية فالإنسان بوصفه للذات المفردة هو مركز للبحث وأحواله الوجودية الكبرى مثل الموت والخطيئة والقلق والمخاطرة... إلخ: هي المقومات الجوهرية لوجوده والحرية والمسئولية والاختيار هي المعاني الكبرى في حياته" (٢).

وكان كيركجورد لاهوتيًا مسيحيًا ولكنه هاجم ما يوصف عادة بأنه هو للمسيحية كالتنظريات الجامدة والطقوس التي تمارسها للكنيسة التقليدية فما هو إلا تحريف وضلال.

أما الشخصية الأخرى المؤسسة للوجودية فهي الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) والذي يمضي في اتجاه مخالف لاتجاه كيركجورد (الوجودية الإلحادية في مقابل الوجودية الإيمانية).

وهو الفيلسوف الذي نادى بوضع الإنسان الأعلى (السوبر مان) مكان الإله وادعى "موت الإله" ومن ثم للتحرر من كل القيم الأخلاقية؛ حيث أنه لا يمكن قبولها إلا استنادًا على الاعتقاد في الله ولكن مع عدم الاعتقاد به فإنه لا يمكن أن تظل عاقلة في الهواء.

وهذا التحرر الأخلاقي يعبر عن الجانب السودلوي في فلسفة نيتشه ويؤدي بنا إلى العدمية، ومن ثم فإن تأكيد الإنسان وإثباته لذاته يقرم على خلفية عالم عبثي لا معقول

(١) نقلًا عن جان فال ما هي للوجودية.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي - دراسة في الفلسفة الوجودية.

ليس به إله ولا قانون وقد أدى هذا النوع من التفكير إلى تدمير الفيلسوف نفسه الذي قضى نهاية حياته في مستشفى للأمراض العقلية. وقد كتب أحد شراح نيته وهو م. م. بوتسمان يقول: "أن لولادة تمجيد الإرادة، لولادة الإنجاز والانتصار، لولادة أن نقول للحياة: "نعم وآمين" مقرونة بعقيدة العود الأبدي الجامدة وبألوان للفشل والعذاب للكثيرة التي عاناها كانت تسبب لنيته في بعض الأحيان فيما يبدو آلامًا هنية رهيبة"^(١)

واتجهت الوجودية الألمانية التالية اتجاهًا مختلفًا مع يسيرز (١٨٨٣ - ١٩٦٩) والذي بدأ حياته طبيبًا نفسيًا ثم سرعان ما اهتم بما يسميه (الموقف للحياة) للحياة أي عندما يقف الإنسان وظهره إلى الحائط ويستنفذ حيله ويحل محلها الحطام والإخفاق. غير أن النتيجة هنا ليست عدمية. إذ في مثل هذه الموقف بالضبط تتفتح أمام الإنسان حقيقة التعالي بالمعنى الوجودي الذي سنتحدث عنها بعد قليل.

وتوجت الوجودية الألمانية بالفيلسوف مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) ويعد كتاب هيدجر (الوجود والزمان) ظهر في الفلسفة الوجودية على امتداد هذه الحركة كلها ومن الممكن للنظر إلى تركيزه في هذا الكتاب على موضوعات مثل: الهم، والقلق، والائتم، والنتاهي، وقبل هؤلاء جميعًا الموت على أنه إشارة إلى نزعة هيدجر نحو لون من العدمية. ومع ذلك فإن هيدجر يسير إلى هذا العدم الذي يكتب عنه فيقول: "هذا الآخر الذي يختلف تمامًا عن جميع الكيانات هو ما لا كيان له لو عدم لكن هذا العدم هو وجود على نحو أساسي"^(٢) ومع ما سبق فإنه الأدق أن يقال إن هيدجر صاحب فلسفة مستقلة عن للفلسفة الوجودية هي فلسفة الوجود حاول فيها أن يقيم نظرية معرفية كاملة من خلال التأمل في موضوع الوجود. ولكن هذا أمر مفرح يطول ولا يتسع المجال للحديث عنه هنا.

وبجانب هذه الوجودية الألمانية تطورت الوجودية الفرنسية من خلال سارتر وألبير كامو، وفلسفة سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) تظل وثيقة الصلة بفلسفة نيته الإلحادية فالإنسان فيها محل الله حيث يذهب سارتر إلى "أن الإنسان المحكوم عليه بالحرية يحمل على كتفيه عبء العالم كله فهو مسئول عن العالم ومسئول عن نفسه

(١) نقلا عن جون ملكوري - الوجودية: ص ٧٥.

(٢) نقلا عن المرجع السابق ص ٧٧ - ٧٨.

باعتباره لونا من الوجود^(١).

لما للبير كامبي (١٩١٣ - ١٩٦٠) الذي يثار جدل كبير بين مؤرخي الفلسفة حول مدى صحة إدراجه بين الوجوديين، فإنه يكتب فصولا طويلة تحت هذه العناوين: "اللاجدوى والانتحار - الأسوار للامجدية - الانتحار للفلسفي - الحرية للامجدية - الإنسان للامجدي - الخلق للامجدي - الأمل واللاجدوى" وهكذا تظل فكرة لللاجدوى في كل شيء (دخل وخارج الإنسان) متمثلة في كل سطور للكتاب الذي يشبه فيه حياة الإنسان بحياة سيزيف الذي حكمت عليه آلهة الأساطير بأن يرفع صخرة إلى قمة الجبل وكلما وصل إليها تسقط إلى الأرض ليعود ليرفعها من جديد وهكذا بلا انقطاع. فالحياة تصبح للعادة والعادة تؤدي إلى الملل والملل يثير السأم والغثيان وتصير المشكلة الفلسفية الهامة للوحيدة - على حد قوله - هي الانتحار^(٢).

ما هي الوجودية؟

إذا أردنا أن نتحدث عن الفلسفة الوجودية فلا بد أن نهيا أنفسنا مسبقاً للغة وروى غير معتادة ليس بمعنى مختلفة فقط ولكن بمعنى أنها كاسرة لكل للمفاهيم المشتركة التي يتعامل على أساسها البشر بل وقبل ذلك للبديهة ذاتها. يقول مارتن هيدجر:

"إن للحس المشترك ضرورته الخاصة؛ فهو لا يدافع عن حقه مستخدماً للسلاح للوحيد الذي هو بحوزته. فهو يعلن لتمامه لـ "بداة" ادعاءاته وثنقاداته. والفلسفة من جهتها لا يمكنها أن تفقد الحس المشترك لأنه لا يفهم لغتها بل أكثر من ذلك لا يمكنها حتى أن تنوي أن تنفيده لأنه يظل أعمى عن كل ما تقترح عليه النظر فيه كشيء أساسي^(٣).

الوجود والماهية:

ويبدأ الفكر الوجودي من التفريق أساساً بين الوجود والماهية فإذا كان وجود الشيء يرتبط بواقعة أنه "موجود" والوجود يتسم بالعينية والجزئية وبأنه معطى محض كذلك لما ماهية الشيء فتعتمد على واقعة "ما هو". فماهية موضوع ما تتألف من تلك السمات

(١) نقلا عن المرجع السابق ص ٥.

(٢) راجع كتاب (أسطورة سيزيف).

(٣) مارتن هيدجر (التقنية - الحقيقة - الوجود) ترجمة محمد سيلا: ص ١٠.

الأساسية التي تجعله موضوعًا معينا، وليس موضوعًا آخر. ولنضرب لذلك مثلا بسيارة واقفة أمامنا فهذه سيارة نقول عنها إنها موجودة بوصفها أحد أشياء العالم الماثلة أمامي تحديداً. أما إذا تحدثت عن ماهيتها فلا بد أن أتحدث عن الخصائص للضرورة لتعريف هذه السيارة بأنها من التويوتا مثلا وموديل عام كذا.

ومعنى ذلك أن للماهية تقسم بالتجريد والكلية وفضلا عن ذلك فإن الماهيات من الأسهل أن تجري عليها عمليات للتفكير العقلي والتحليل والمقارنة والتركيب على حين أن الوجود بما يتصف به من عرضية محضة وأنية فإنه يستعصي على مثل هذه للعمليات.

الوجود البشري؛

والخاصية الأساسية الأولى للوجود البشري هي طابعه للهلامي، الانبثاقي، المتعالي، الذي يجذب دائما نحو وجود آخر.

فإذا كانت معظم الأشياء الموجودة في العالم يمكن أن توصف بصفات قليلة محددة وثابتة كما هو الحال في مثال السيارة فإننا لا نستطيع أن نقول الشيء نفسه على الإنسان، إذ لا توجد مجموعة من الصفات تحدد وجوده، لأنه يلقي بنفسه باستمرار في إمكانات الوجود العيني " كما أننا نستطيع أن نقول إن الإنسان متعال في وجوده، دون أن يكون للفظ التعالي هنا أية دلالة لاهوتية (دينية) فهي كلمة يستطيع سارتر نفسه (أي بما يمثله من الحاد) أن يستخدمها عندما يتحدث عن الإنسان فالحديث عن تعالي الموجود البشري لا يعني سوى الإشارة مرة أخرى إلى الحقيقة القائلة بأن الإنسان في أية لحظة يجاوز أو يعلو على ما هو عليه في تلك اللحظة دائما.

ماهية الحقيقة؛

يقول هيجر: "التعريف التقليدي لماهية الحقيقة: الحقيقة هي تطابق الشيء مع للعقل"^(١). وبعبارة أخرى فهي التوافق بين الشيء والمنطوق. فالمنطوق هو الذي يستدعي الشيء أو بقول أدق يستحضره، ولكن الرؤية الوجودية تريد أن تتم عملية الاستحضار هذه بعيدا عن كل المسبقات النفسية والأبستمولوجية وترك الشيء ينبثق أمامنا كموضوع، ولكي يتم ذلك لابد من خلخلة السلوك ليغدو سلوكا مفتحا وهو الشرط

الأساسي للحقيقة الوجودية.

ولكن بحسب الفكر الوجودي فإن هيدجر يعرف للحقيقة تعريفاً آخر هو: "أن ماهية الحقيقة هي الحرية"^(١).

ثم يذكر هيدجر الاعتراضات التي يمكن أن تقوم على ذلك فيقول: "ليس من شأن وضع ماهية الحقيقة في الحرية أن يجعلنا نسد هذه الأخيرة لاعتباطية الإنسان؟ وهل هناك ما هو أكثر تميزاً للحرية من تركها تحت رحمة هذا للكائن الضعيف؟".

يجيب هيدجر على ذلك بقوله: "إن الحرية تجاه ما ينكشف في حضن للمفتوح تترك الموجود يكون الموجود الذي هو، وهكذا تنكشف الحرية الآن على إنها ما يترك الموجود بوجود"^(٢).

وكلمة الترك هنا لها مدلول إيجابي وليس سلبياً، فترك الموجود يوجد يقصد منه أن ينكشف ولذلك يؤكد هيدجر على أهمية كلمة "تأليتي" بـ "للاتحجب" بدلا من ترجمتها "الحقيقة" وهذا المعنى يكون للمدلول الإيجابي لعبارة "ترك الموجود يوجد" وهو ترك الموجود ينكشف، وبذلك تكون الحرية "هي لتفسح المجال أمام لتكشاف للموجود من حيث هو كذلك"^(٣).

وهنا ينتقل هيدجر إلى نتيجة خطيرة للغاية وهي "أن لقول بأن الإنسان يتمتع بوجود مفتوح يعني حينئذ: "أن تاريخ الإمكانيات الأساسية للإنسانية التاريخية يجد نفسه مهياً من أجل هذه الأخيرة في لتكشاف الموجود في كليته، وحسب الطريقة التي تكون للماهية الأصلية للحقيقة ماثلة بها تولد للقرارات الحاسمة القليلة في التاريخ"^(٤).

الآخر والخلق الوجودية:

يرى كيركجورد أن الآخر يمكن أن يكون عائقاً أمام علاقة الإنسان بالله "وهذا هو جوهر نقد بوبر لكيركجورد فهو يقتبس من الفيلسوف اللاتمركي عبارة يقول فيها: "ينبغي على كل فرد أن يكون ضئيلاً في تعامله وعلاقته بالآخرين، وينبغي عليه أساساً

(١) للمرجع السابق ص ٢٠.

(٢) للمرجع السابق ص ٢٣.

(٣) للمرجع السابق ص: ٢٥.

(٤) للمرجع السابق ص: ٢٧.

أن لا يجري حديثاً إلا بينه وبين الله ويفسر بوبر هذه الفكرة بأنها تعني: أنه من الضروري عند كيركجورد أن يصبح المرء فرداً منفرداً حتى تكون له علاقة مع الله ويكمن وراء ذلك بالطبع حياة كيركجورد وتاريخه فهو قد فسخ خطوبته لاعتقاده أن هذه الخطبة كانت تتناقض مع نداء الله له بوصفه فرداً غير عادي، غير أن تلك بعينها للنقطة التي نجد بوبر عندها يرغب في معارضة كيركجورد^(١).

نحن حقاً نرتبط بالله عن طريق ابتعادنا عن الأشخاص الآخرين أم إننا نرتبط بالله بالضبط عندما نتحول في اتجاه الآخرين فنجد الله الأبدي من خلال (الآخر) للمتناهي؟. ويرى هيدجر في كينونة الموجود البشري سبيلاً مشروعاً لفهم حقيقة الوجود، والإنسان يجب ألا ينسى أن وجوده هو وجود مع الآخرين، بيد أن إنسان العصر الحديث على حد قول هيدجر قد أصبح يعيش في حالة جماعية زائفة لأنه قد اتخذ من (الوجود مع الآخرين) ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص. فلم يعد وجوده سوى مجرد انغماس في عالم الجمهور هكذا فقد إنسان العصر الحديث إنسانيته وحرية وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين.

ويفرق هيدجر بين ضربين من الوجود البشري هما الوجود الأصيل والوجود للزائف، فالوجود الأصيل هو ذلك الوجود الحقيقي الذي تشعر معه الذات أنها قائمة بنفسها، مسئولة عن ذاتها وأنه قد خلى بينها وبين حريتها وأنه لا بد أن تأخذ على عاتقها تبعة وجودها أما الوجود للزائف فهو ذلك الوجود الذي تهبط فيه النفس بذاتها وتميل إلى الانغماس في المجموع آملة من وراء ذلك للتهرب من حريتها والتخلص من شعورها بالقلق.

ومن خلال للقلق يتضح للموجود البشري عدم جدوى الموضوعات العالمية وثقافة شتى الأشياء الكامنة في هذا العالم واتسام كل ما في الوجود بصيغة العدم. فالوجود البشري عند هيدجر هو في صميمه (وجود نحو الموت) وكل محاولة للهروب من هذا للقلق الذي يسببه لنا التفكير في الموت هو انحذار لمستوى الوجود للزائف الذي يعيشه الآخرون^(٢).

وهذا يعني أن مسايرة القواعد والانصياع لها هو في ذاته تصرف غير أصيل، ومن

(١) نقلاً عن جون ماكوري - المرجع السابق: ص ١٦٢.

(٢) راجع د زكريا إبراهيم - دراسات في الفلسفة المعاصرة.

ثم قد يكون اللص أو المنحرف أو الطاغية إنساناً أصيلاً لأنه اختار بالفعل أن يكون كذلك " لقد ذهب سارتر مثلاً إلى القول بأننا نخلق القيم باختبارنا فنحن لا نختار شيئاً يتحدد مقدماً أنه خير لكننا نختار شيئاً يصبح خيراً لأننا اخترناه^(١).

لكن سارتر يؤكد كذلك أننا لا نستطيع أن نختار شيئاً على أنه أفضل ما لم يكن كذلك بالنسبة للجميع.

ومع ذلك فإن سارتر يقول أيضاً:

"إن الوجودية تقول إن عدم وجود الله معناه عدم وجود للقيم المعقولة كذلك وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية.... وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجوب الصدق والتزامه قولاً لا معنى له وقد كتب ديستوفسكي مرةً أن الله إذا لم يكن موجوداً فكل شيء مباح وما كتبه ديستوفسكي هو النقطة التي تنطلق منها الوجودية والتي يعتقد معها أن إنكار وجود الله يعني أن كل شيء يصير فعلاً مباحاً^(٢).

وانطلاق الوجودية من الذاتية في إدراك الحقيقة وتحديد السلوك يؤدي منطقياً إلى أن يقول سارتر على لسان بطل إحدى مسرحياته: "إن الآخر هو الجحيم لأنه ينظر إليّ باعتباري شيئاً وفي هذا هدم لذاتي" فلا يمكن أن يكون هناك حب يجعل الاتحاد بالآخر ممكناً لأن الذات المستقلة ترفض أي تنازلات عن حريتها وذاتيتها... والآخر هو الصخرة التي تتحطم عليها إرادتي^(٣).

الوجودية ومسألة الألوهية:

مع أن الوجوديين ينظرون إلى مسألة الله على أنها أساسية في الفلسفة والثقافة وكذلك بالنسبة للعلو الإنساني إلا أنهم لا يقيمون إجابة موحدة عليها فهم يمثلون استمراراً للتضاد بين كيركجورد ونيشيه ويمتد المجال الذي تقع فيه المراكز للوجودية من الإلحاد الصريح عند سارتر وكامي إلى تسليم يمبرز بإله متعال، ومن امتناع هيدجر عن الحديث عن الله في الفلسفة أو غموض موقفه إلى رأي مارسل للقائل بأن للفلسفة بحث تأملي لعلاقة للتواصل بين الله والأشخاص المتناهين.

(١) نقلاً عن جوماكوري - مرجع سابق: ص ١٠٦.

(٢) للوجودية مذهب إنساني.

(٣) الأبواب الموصدة.

وكلا من نيتشه وكامي أقام موقفه الإلحادي على الحقيقة الحضارية القائمة وهي التمرد للواسع الانتشار ضد فكرة الله وإن كانت هذه الحقيقة الحضارية ذات خصوصية لأوروبية في عصريهما ولو عاش في العصر الحاضر لا كشفنا التوجه المضاد لذلك حتى في أوروبا ذاتها.

ولو أخذنا مثال الإيمان الوجودي عند كارل يسبرز فإننا نجد بآن القضية بين مذهب الإلحاد ومذهب الألوهية لا يمكن أن تحل لصالح أي من الطرفين من خلال التنازل للبرهاني وسبب ذلك "هو أن الإله للامتناهي يقف فيما وراء الوجود للقابل للمعرفة الموضوعية ولمناهج البرهان الموضوعية ولكن ليس البديل عن ذلك أن نستبدل بالتفكير الصارم شعورًا اعتباطيًا بالألوهية أو شعورًا لا يقل عن ذلك اعتباطية ببطولة تخلو من الألوهية (يقصد نيتشه) فما زال من المتمسك اتخاذ سبيل الوعي التأمل بالمعطيات التي تنطوي عليها الحرية الإنسانية وإن كانت لا تنتمي إلى عالم الموضوعات. والوجودية الألوهية تصنع كثرة من للمناهج لا مجرد التقنيات المتخصصة لكي تسمح بدراسة البيئة للملائمة لطريقتنا الإنسانية للباطنية في الوجود والفعل"^(١).

(١) جيمس كولير - الله في الفلسفة الحديثة: ص ٥١٧.

البراجماتية

ما هي البراجماتية؟

لو أردنا توضيح نمطي للتفكير الفلسفي الأساسيين في التاريخ الغربي فإننا نضع خصائصهما في عمودين متقابلين على طريقة الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس (منظر البراجماتية الأبرز) عند تقديمه لأفكاره في كتابه (البراجماتية - ١٩٠٧) هكذا:

مثالي	مادي
عقلي	تجريبي
ديني	لا ديني

وعلى الرغم من الخلاف بين المذهبين فإنهما قد اتفقا على أن هناك مرجعاً ما أو أصلاً قائماً يمكن الرجوع إليه في معرفة مدى صحة فكرة مطروحة أو رأي أو قول ما، هذا الأصل القائم هو أفكار قبلية في العقل عند العقليين أو واقعة خارجية تدرك بالحواس عند التجريبيين.

ولأن المنازعات الفكرية بين الفريقين لا تنتهي فلقد ادعى البراجماتيون أنهم يقدمون طريقة جديدة في التفكير لحسم هذه الخلافات وهي التجريب العملي لأي فكرة من الأفكار، فالفكرة تكون صحيحة أو باطلة بحسب ما يمكن أن تحققه للإنسان من نفع في حياته العملية لا لأنها صحيحة في ذاتها أو لأنها مطابقة للواقع أو غير ذلك.

وأول من أدخل لفظ البراجماتية في الفلسفة هو الفيلسوف الأمريكي تشارلز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) في مقال له بعنوان "كيف نجعل أفكارنا واضحة" حيث ذكر فيه أنه لكي نبلغ الوضوح التام في أفكارنا من موضوع ما فإننا لا نحتاج إلا إلى اعتبار ما قد يترتب من آثار يمكن تصورها ذات طابع عملي قد يتضمنها الشيء أو للموضوع.

وعلى ذلك فإن بيرس يزعم "أن كل اصطلاح يكون حقاً إذا كان له مدلول، والمدلول له وجود حقيقي إذا كان ينتج بعض النتائج في هذه الدنيا التي نشاهدها وإلا فلا معنى

للاصطلاح ولا جود للملول أو الشيء^(١) وذهب وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠م) إلى أن المنفعة العملية هي المقياس لصحة هذا الشيء. وذهب الفيلسوف الأمريكي جون ديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢م) إلى أن "العقل ليس أداة للمعرفة وإنما هو أداة لتطور الحياة وتمييزها فليس من وظيفة للعقل أن يعرف... وإنما عمل العقل هو خدمة للحياة"^(٢).

لما شيلر الإنجليزي (فرديناند شيلر: ١٨٦٤ - ١٩٣٧م) فهو "ياخذ لنفسه تعبير بروتاجورس للمشهور، "الإنسان مقياس كل شيء" ويؤيد السوفسطائيين اليونان ويدافع عنهم ضد المذهب العقلي لأفلاطون"^(٣)

وإذا كان هؤلاء هم فلاسفة البرجماتية الأساسيون فإننا سنركز بوجه خاص على وليم جيمس الذي شرحها شرحاً واضحاً وفي كتابه البرجماتية الذي سنعتمد عليه في ذكر أفكاره.

وليم جيمس:

نشأ وليم جيمس من أسرة عريقة في الثقافة والعلم فولده هو هنري جيمس المفكر والقيس البروتستانتي المعروف وقد عمل هنري على تنقيف ابنه وترويضه بشتى المعارف أما أخوه فهو هنري جيمس للقصاص والروائي المعروف أيضاً.

أهتم وليم جيمس في بداية حياته بدراسة الطب والتشريح ثم انصرف عنها إلى علم النفس الفيزيائي وما لبث أن تعداه اهتمامه إلى علم النفس العام الذي قاده إلى دراسة الفلسفة والكثير من المشاكل الدينية والميتافيزيقية وأهم كتبه هي إرادة الاعتقاد (١٨٩٧)، والبرجماتية أو الفلسفة العملية (١٩٠٧) ثم معنى الحقيقة (١٩٠٩).

وكان فيلسوفاً ذائع الصيت بل يعتبر أشهر فيلسوف أمريكي في عصره ويعد جيمس أكثر فلاسفة البرجماتيين حماسة وجراً في عرض الأفكار البرجماتية مما جعله أكثرهم عرضة للانتقاد وبالإضافة إلى ذلك فقد كان يمتاز بأسلوب أدبي شائق طبع به فلسفته البرجماتية.

(١) نقلا من: يعقوب - مذهب البرجماتيزم.

(٢) المرجع السابق.

(٣) تاريخ الفلسفة الأوروبية.

الاتجاه البراجماتي^(١) :

لا بد أن نذكر أولاً أن الفلسفة البراجماتية قد جاءت فلسفة أمريكية في الأسس لأنها الفلسفة التي تتسق مع أسلوب الحياة الأمريكي نفسه أي أنها جاءت لتعبر عما هو واقع بالفعل.

ويقول ويلسون أن في ذلك في كتابه (الثقافة الأمريكية): "إذا كانت النظرة البراجماتية للحياة سائدة ومبتغاة في الولايات المتحدة بأسلوب أكثر انتشاراً وأكثر صدقاً منه في أي مكان آخر في العالم الغربي فقد كان لها السيطرة للحازمة على أغلبية الأمريكيين لمدة طويلة قبل أن يحاول أحد وصفها بأسلوب الفكر المجرد. وربما كانت الخاصية الطبيعية لهذه النظرة للسبب في منع مناقشتها نظرياً لكن بمجرد أن بدأ هذا فإنه لم يتوقف وأدى إلى عدد من أكثر الاتجاهات للحاسمة تأثيراً في الفكر الحديث".

يقول وايم جيمس عن الاتجاه البراجماتي: "إنه اتجاه تحويل للنظر بعيداً عن الأشياء الأولية، للمبادئ وللنولميس للنفات، للحميات المسلم بها وتوجيه للنظر نحو الأشياء الأخيرة للثمرات، للنتائج، الآثار، الوقائع الحقائق".

والبراجماتية ليس لها أية عقائد يقينة أو جسمية أو أية مذاهب أو مبادئ اللهم إلا طريقتها ومنهجها، وأسماء مثل الإله، المادة، للعقل المطلق لا نستطيع اعتبارها نهاية مطاف سعينا نحو الحقيقة، إذ يتعين على الإنسان من وجهة نظره أن يخرج من كل كلمة قيمتها النقدية الفورية للعملية وأن يمرسها على العمل بإظهار كقيمتها في نطاق مجرى خبرته وعندئذ فهي لا تبدو حلاً بقدر ما تبدو برنامجاً أو منهجاً للمزيد من العمل ومن ثم فإن للنظريات تصبح أدوات ووسائل لا حلولاً لأغراض ولا إجابات عن أحجية نستطيع أن نسكن إليها فنحن علينا أن نضع " كل المفاهيم المطروحة على بساط البحث على المحك البراجماتي ومنفوز عند ذلك بالنجاة من للجدل للباطل للعقيم فإذا لم يكن ثمة فرق عملي بين قولين بالقياس إلى صحة هذا أو ذلك، إذن فالاثنتان حقاً عبارة واحدة في شكلين كلاميين، وإذا لم يكن ثم فرق عملي يحدث سواء كانت عبارة معينة صحيحة أو باطلة إذن فالعبارة ليس لها معنى حقيقي وفي كلتا الحالتين فليس هناك شيء يستحق أن نتنازع من أجله. وأولى بنا أن نؤخر جهدنا ونمضي إلى أمور أكثر جدوى وأهمية، إن للحقائق ينبغي أن يكون لها نتائج عملية".

(١) كل الفقرات المذكورة لوليم جيمس منقوله عن كتابه (البراجماتية).

المفهوم البراجماتي للحقيقة:

مما سبق يتضح أن جيمس لا يملك معرفيًا سلبًا يستطيع أن يستمد منه الحقائق وأنه هو نفسه يشك في كلامه عن المعرفة في فلسفته.

فماذا إذن يعني مفهوم الحقيقة عنده؟

إن الخبرة كما أوضحنا لا تصلح كمصدر للحقائق. ولكن جيمس يحاول تمرير فكرته عن الحق في مقولاته عن التحقيق. فإذا كان تحقيق الفرض لا يفضي إلى إحباط أو تناقض فهو إذن فرض صحيح، والفرض يكون صحيحًا إذا صار بعد التحقق منه كل شيء على ما يراد.

إننا نستطيع أن نفهم معنى الحقيقة عنده إذا وضعناه في الإطار الذي وضعه فيه جيمس نفسه.

أولاً: البراجماتية لا تمثل ولا تتاصر أي نتائج معينة من طريقتها.

ثانياً: إن حيازة الحقيقة عندها "أي البراجماتية" بعيدة كل البعد عن أن تكون غاية في ذاتها فهي لا تريد عن كونها مجرد وسيلة أو أداة أولية لبلوغ الإشباع والرضا والسرور.

ثالثاً: إن الحق يفضل على الباطل عندما يرتبط كلاهما بالموقف "أي البحث عن أيهما أنفع" لما إذا لم يرتبطا بذلك فإن الحق يتساوى مع الباطل.

رابعاً: إن للفكرة إذا كانت نافعة فإن البراجماتي يوافق على كل ما نقوله أياً كان موضوعها.

خامساً: إن الحقيقة نفسها في حالة تغير وتبدل وانتقال^(١).

إننا مهما حاولنا أن نفكر فلن نصل إلى شيء ما دمنا لا نملك حقاً مبدئياً نستطيع أن نحكم إليه في نتائجنا، لأننا من الممكن أن نتفق على نسبة الحق بيننا باختلاف مذاهبنا ولكن يظل حقاً نطمئن إليه في إطار كل مذهب على حدة، ولكننا من المستحيل أن نحكم إلى منفعة أو نتيجة هي في ذاتها في احتياج مبدئي إلى حكم أو مقياس لا تملكه، ومن هنا نفهم أنه لا مفر من البحث عن الحق كغاية، فحتى لو كانت المنفعة هدفاً فلن نستطيع بغير الحق أن ندرك ما هي هذه المنفعة ولكن جيمس يقلب الأمور كلها رأساً على عقب باستهتار ولا مبالاة شديدين، فهو لا يبحث عن الحق كغاية أو كهدف في

(١) نصوص متفرقة نقلت بتصرف من كتاب البراجماتية.

ذاته وما دامت الفكرة نافعة فليس مهماً عنده كونها حقاً أو باطلاً بل وليس مهماً الموضوع الذي تؤدي إليه أيّا كان "لاحظ مدى اللامبالاة في هذا الكلام - وهو لجيمس- بمصالح الآخرين الذين لا تكون الفكرة نافعة لهم". وما دامت المنافع تتغير وتتبدل بتغير الظروف والأحوال فلا بد أن يلزمها الحق في تبديلها وتغييرها.

وهكذا نستطيع أن نفهم جيمس جيداً.

فالفكرة عنده تكون حقاً إذا أدى تحقيقها إلى ما يريد وما دامت فكرة المنفعة العامة لم تكن هدفاً حقيقياً لجيمس وما دامت هي نفسها من المستحيل الاحتكام إليها كمقياس للحقائق، فإن الذي يترسب لدينا هو الآتي:

إن الفكرة لدى البرلجماتي تكون حقاً إذا كان تحقيقها يؤدي إلى ما يريد كل منا، أيّا كان هذا الذي يريده، وبلا مبالاة في النتائج التي قد تصيب الآخرين الذين لا يرون النفع في تحقيق تلك الفكرة، للمهم أن يصير الأمر بالنسبة لأصحابه - بتعبير جيمس نفسه- على ما يرام.

لقد كان الحق هو للغاية لكل الفكر الإنساني لكن الرجل جعل الحق هو مجرد وسيلة إلى للفوائد والمنافع، وهو بهذا لا ينفى عن الحق فقط أي معنى مستقل، ولا يبرر فقط أيضاً للحصول على المنافع الشخصية بإضفاء صفة الحق عليها، ولكن الأهم من ذلك كله أنه يخلط بين الحقائق وللوسائل بطريقة تؤدي إلى تنويع الحقائق بشكل مطلق ونهائي.

وفي نهاية فصله عن مفهوم الحقيقة يحاول أن يبرر كل ما سبق بوصفه للحقيقة بأنها في حالة تغير وتبدل وانتقال، ونحن حتى لو وافقناه على ذلك، فإنه لم يستطع أن يقدم لنا أي مقياس يعطي لنا - ولو بشكل مؤقت - مفهوم ما لتلك الحقيقة المتغيرة، وكأنه لم يكن يريد أن يشرح أو يدافع عن مفهوم الحقيقة عنده، بل كأنه يقوم بدور المرشد والموجه والمقنن لما يجب أن تكون عليه رؤية المنافع للشيء المنافع به، فيتبدل وتغير منافع كل منا، علينا أن نعتقد أن الحقيقة تتبدل وتتغير كذلك معه ومرتبطة به.

وتكون النتيجة من هذا الكلام هي: "اعتقدوا أن المنافع التي ينتفع بها كل منكم - أيّا كان أمرها - هي الحقيقة".

والرجل يعي جداً مدى ضعف نظريته منطقياً، وأنه لا يقدم أي مفهوم يقيني للحقيقة أو حتى راجح الصحة، وهو حتى لا يطالبنا أن نعتقد بذلك، إنما هو يقول لنا إنه ما دامت كل الوسائل المعرفية التي لديكم ضعيفة، فينبغي لكم أن تأخذوا كلامي ولو على

سبيل للضر أو الفرض أو حتى الاحتمال.

فالأتماط للمتعددة من التفكير - كما يقول جيمس - كلها متعارضة وليس فيها واحد على سبيل الحصر يستطيع أن يقيم الحجة على دعوى الصحة المطلقة، أفلا ينبغي أن يؤثر ذلك احتمالاً أو فرضاً أو ظناً أو حتماً مناصراً لوجهة النظر البرجماتية.. وما دامت هذه الأتماط المتعددة من التفكير غير صحيحة لكنها خدمت أغراضاً معينة لكم، فلماذا لا يؤثر ذلك ولو حتى احتمالاً مناصراً لمقولتنا: إن الحقائق ينبغي أن تكون هي الوسائل التي نستطيع بها أن نصل إلى ما نريد.

أي أن الرجل - كما قلت سابقاً - يبدأ بموقف عبثي من الكون وينتهي بنا إلى موقف عبثي أيضاً، ثم يقول لنا: إنه ما دام الأمر كذلك فبدلاً من اليأس والمرارة والسأم على كل منا أن ينتفع بما يريح نفسه ويجد فيه اللذة، ولو بشكل مؤقت ومتغير وعليه لكي يستريح تماماً - كما يظن جيمس - أن يعتقد أن ذلك الذي فعله هو الحقيقة. اعتقد أن للصورة قد صارت الآن واضحة إلى حد كبير لنرى ما تتطوي عليه هذه الفلسفة من شرو.

إن كون جيمس يعتبر للنافع حقاً حتى ولو كان لحظياً، بل ولو كان باطلاً فإن ذلك يعني - وكما يظهر في كلام الرجل نفسه - أنه لا يؤمن بالحق أو الحقيقة أصلاً، ولا يبحث عنهما، ولا يهمه في شيء أن يبحث عنهما، إنما هو يحاول فقط أن يقدم تبريراً فلسفياً لكل من يعمل على ما ينفعه، ولكي يرضينا فقط، ويقوي من عزيمة من يتفق معه في ذلك، فقد أطلق على هذه التبريرات لفظ الحقائق، أي أن الهدف من وراء هذه الفلسفة هو تبرير المنافع كما يراها أصحابها فقط، ولنسم نحن ذلك ما نشاء من المسميات، أما هو ففي محاولة من للنصب للفلسفي - يسمى هذا للتبرير الحق أو الحقيقة.

فالرجل لم يبحث إلا عن التبرير فقط، لأن للمعنى العام الذي تتضمنه فلسفته، إنه لا يؤمن بشيء يسمى حقاً أو حقيقة وبذلك تكون خلاصة للمذهب هي "البحث عن تبرير للمنافع كما يراها أصحابها في عالم يخلو من الحقائق وقد أرقه البحث عنها".

حسناً. إن للرؤية الآن تتضح أمامنا لكي نستطيع أن نرى نظرة للعبث للكامنة وراء تلك الفلسفة، وكما قلت سابقاً فإنه ليس كأي عبث، فهو مثلاً ليس كالعبث الذي نجده عند ألبير كامو أو عند صمويل بيكيت أو حتى عند كفاك، ولكنه شيء خطير جداً، إنه عبث يحاول أن يكون منتقياً ومستغلاً.

وبعد أن أوضحنا المفهوم الانتهازي الذي لا يمكن أن ينتهي إلا إليه المراد بمعنى النفع في هذه الفلسفة، استطعنا أن ندرك مدى ما ينطوي عليه من شرور يحاول إكسابها ثوباً فلسفياً وأخلاقياً مفسطائي الألوان، مما يجعله أكثر شراً.

وبعد أن تقلص أماننا مفهوم الخبرة كحكم نلتجئ إليه أو كمصدر للمعرفة وظهر لنا مدى ضعفه ونهايته، سجد أن مفهوم المنفعة لدى وليم جيمس يقف وحيداً، معزولاً، حائراً بلا نصير.

لأننا إذا تكلمنا عن النتائج العملية للنافعة، واتضح لدينا أن الخبرة لا تصلح للحكم على ما هو نافع فلا بد أن نتساءل الآن "النتائج العملية للنافعة بالنسبة لمن؟".

لقد طالبنا جيمس بالتخلي عن كل تصوراتنا المذهبية وأحكامنا المنطقية، وهي المرجع الوحيد الذي يمكن أن نحتكم إليه لتحديد أو إبراز ما هو نافع، كما أنه لم يستطع أن يقدم لنا للحكم أو المرجع الذي نحتكم إليه من عنده.

وقد يقول قائل إن وليم جيمس متأثر في فلسفته بزواد فلسفة المنفعة العامة مثل بتنام وجيمس مل ولبنه جون ستوارت مل، وقد أهدى كتابه البرلمانية إلى الأخير كاتباً في الإهداء "إلى نكري جون ستوارت مل الذي كان أول من علمني سعة الأفق البرلمانية والذي يطيب لخيالي أن يتصوره كقائد لنا لو كان اليوم حياً".

ومن هذا قد يكون مفهوم المنفعة الذي يقصده وليم جيمس هو مفهوم المنفعة العامة عند هؤلاء الفلاسفة.

والإجابة على هذا الكلام أن جيمس قد يلوح من حين لآخر بالكلام عن إنسانية مذهبه والسعي إلى النفع العام لكل البشر "مثل كلامه عن التجربة الجماعية" وذلك ليكسب مذهبه الطابع الجماعي، وهذا أمر يدعيه الكثير من الفلاسفة الفرديين خصوصاً عندما يقعون تحت ضغط دعاة المذاهب الاشتراكية، ولم يكن غريباً أن سارتر نفسه قد حاول أن يصيغ مذهبه الوجودي - القائم في الأصل على الذاتية - نفس الصيغة الجماعية، وكان هؤلاء الفلاسفة يبحثون عن الشرعية الشكلية بين الاشتراكيين.

ولكن العبارات لصريحة لجيمس تنقض ما قد يلوح به من حين لآخر من إنسانية مذهبه - وهو أمر ينقضه كل مقولات هذه الفلسفة من أول نقطة فيها إلى آخر نقطة - من هذه العبارات كلامه عن اختبار مدى الانتفاع بالدين واختيار أي دين يصلح من الأديان على هذا الأساس، قال جيمس:

"إننا لا ندري لأن على سبيل الجزم واليقين أي نوع من الدين سيعمل على أحسن نحو في المدى الطويل. إن المعتقدات المتطرفة المختلفة العديدة للناس، ومغامراتهم العقائدية العديدة هي في الواقع المطلوب لإقرار البيئة، ولعلكم تقومون بمغامراتكم في هذا الصدد استقلالا كل بمفرده".

أي أنه جعل للتجربة للفردية مناهل الحكم في أمر من أهم الأمور الإنسانية - بل أهمها على الإطلاق - فما بالك بالأمور الأقل أهمية من أمر الدين.

ولكن حتى لو سلمنا جدلاً بهذا للفرض "المستحيل"، فإن أي فيلسوف يحاول أن يجد في المنفعة العامة مقياساً للحق لهو رجل يثير الرثاء، لأنه يلتجئ إلى وهم مستحيل، فإذا كان كل إنسان يسعى وراء منفعة الخاصة "لاحظ أن مفهوم المنفعة للمادي الضيق يصير في الفكر الغربي - والأمريكي بوجه خاص - بديلاً لمفهوم السعادة، فقد بليت بديهيًا أو بقول أدق ترسخ في الوعي الإنساني أن مفهوم السعادة يختلف من إنسان إلى آخر.

ويناقش الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل هذا الموضوع فيقول: "الجزء الأخلاقي من نظرية المنفعة العامة، للمستقل منطقيًا عن الجزء السيكلوجي يقول: إن تلك الرغبات والأفعال للحسنة هي التي تعزز في الواقع للسعادة العامة. ولا حاجة في هذا إلى اللبث للفعل بل فقط أثره. أئمة جمة نظرية ضلومة سواء لتأييد هذه النظرية أو لرفضها؟ لقد وجدنا أنفسنا نواجه سؤالاً مماثلاً بالنسبة لنيتشه.

فأخلاقه تختلف عن أخلاق أصحاب المنفعة العامة، ما دامت تأخذ بأن أهلية فقط من الجنس البشري لها أهمية أخلاقية فينبغي إغفال سعادة أو شقاء الباقي. ولست أعتقد أنا نفسي "الكلام لرسل" أن هذا الخلاف يمكن تناوله بحجج نظرية كذلك التي يلزم استخدامها في مسألة علمية. وواضح أن أولئك الذين استبعدوا من أرستقراطية نيتشه سيحتجون وتغدو المسألة على ذلك مسألة سياسية أكثر من كونها مسألة نظرية^(١).

ولا يبقى الآن سوى معنى واحد للمنفعة في المفهوم البراجماتي لها وهو المنفعة الخاصة لكل شخص على حدة، وهو ما يتفق مع عبارات لجيمس مثل: "إن الحقيقي ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا، تمامًا، كما أن الصواب ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل مسلكنا" فهو لا يريد سوى ما يوافق المطلوب والذي لا يملك أي شيء في الوجود تحديد ما هو إلا كل منا على حدة".

(١) تاريخ للفلسفة الغربية: القسم الثالث بالفلسفة الحديثة بتصرف.

وسواء قصد جيمس ذلك أو لم يقصد فإن ذلك لا يهمنا كثيراً، ولكن المهم في الأمر أن هذا هو المترسب من هذه الفلسفة.

لقد بدأ المحك البراجماتي من موقف عبثي لا يملك القدرة على الإتيان بحقائق ومشككاً في كل الحقائق التي اطمأن إليها الآخرون، بل وينكر كل الوسائل المعرفية التي تعارف عليها البشر، وانتهى إلى موقف عبثي لا يملك القدرة على الإتيان بحقائق، ولكن من خلال إعمال هذا المحك البراجماتي يكون قد ترسب في وعي القائمين بذلك أنه ما دام لا يستطيع أحد الإتيان بالحقائق المؤكدة فعلياً كل منا أن يعتبر ما ينفعه - بحسب اعتقاده هو عن المنفعة - هو الشيء الصحيح أو الحقيقي أو أي اسم آخر يريد أن يسميه المهتمون بذلك كما يشاؤون.

يقول الدكتور توفيق الطويل:

"ويكفي أن تعتبر البراجماتية الحق أو الخير كالسلعة المطروحة في الأسواق قيمتها لا تقوم في ذاتها بل في الثمن الذي يدفع فيها فعلاً فالحق فيما يقول جيمس كورقة نقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها! ولم يجد أصحاب البراجماتية غضاضة في النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التي تطرح في الأسواق وهذه هي العقاية الأمريكية في الفلسفة وفي الأخلاق وفي السياسة وفي كل مجال"^(١).

والعبث في هذه الفلسفة يكمن وراء نظرتها للعامة للمشكلة وللإمبالية في كل الوسائل المعرفية، بما فيها نظريتها هي ذاتها في المعرفة.

ولكن الجديد في الموضوع أن العبث هنا عبث ذو طبيعة خاصة، عبث بالرغم من إدراكه لذاته أنه عبث إلا أنه يريد أن يستفيد، أن ينتفع في كل لحظة يشعر فيها أنه سينتفع لئلا كان من نوع ذلك الانتفاع فربما يخفف ذلك من وطأة عذاب الشعور بالعبث على النفس، فبدلاً من أن يتقدم بها إلى السأم والموت مثل اللبثيين بوجه عام وللوجوديين العبثيين بوجه خاص - فإنه يريد بها "أي يريد للبراجماتي من نفسه" أن تعمل عملاً دموياً على ما يريدها دون أن يهتم بالتفكير في انعكاس ذلك على شقاء الآخرين، لأن العبث لا يفهم هذه المعاني بل ينكر وجودها أصلاً، وكل ما يطلبه منا جيمس هو أن ندع تلك الأفكار البراجماتية التي يكمن وراءها تلك النظرة للعبثية إلى الوجود - تمر! فهل من الممكن أن نتركها تمر...؟!؟

(١) نقلاً عن الدكتور مصطفى حلمي في كتابه (الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة).

الموقف البراجماتي من الدين:

هنا يبلغ للنفي البراجماتي مداه ويحصد ولیم جیمس الحصاد.

فالدين للذي استشهد من أجله بلايين البشر على مر العصور والذي يعتبر للموقف منه أهم ركيزة في حياة الإنسان لا ينظر إليه جيمس إلا على أنه محقق لبعض المنافع وأن قبوله مشروط بتحقيق تلك المنافع وليس مهما بعد ذلك الإيمان بالدين نفسه مادام أن الاعتقاد فيه يكفي لتحقيق المطلوب، بل وليس مهما الاعتقاد بدين معين فأى دين يحقق النافع المطلوب منه يكون مقبولا وكل فرد يكون حرا في القيام بمغامرته - على حد تعبير جيمس - أو تجربته العقائدية التي يختار على أساسها للدين الذين ينفعه، وعلى القدر الذي يكون للدين فيه "أي دين" نافعاً فإنه يكون صحيحاً وبهذه الطريقة فإنه لكل إنسان الحرية في أن يصنع من الأديان الموجودة "كل على حدة أو منها مجتمعة" للدين الذي يناسبه أي أن للدين الذي استشهد من أجله الملايين وحدد للكيفيات الحياتية والأنماط السلوكية للبشر بصير عند جيمس مجرد مطية للمنافع.

ولكن يا ترى ما هذه المنافع التي يريد ما جيمس من الدين؟.

إنها الراحة والهدوء والسكينة والطمأنينة والسلام والاعتباط والمشاعر المتدفقة التي تلهب الصدور وتبعث للحركة في الحياة.

أي أن جيمس يريد من الدين أن يكون مجرد مسكن أو مخدر يستطيع الإنسان باعتياده أن يواصل حياته بقوة وحماس أكبر، والراصد للمذهب يستطيع أن يتبين، للسلوك الذي يمكن أن يكون عليه لتباعه ولهذا لزمّت الحاجة إلى الدين كمخدر لسلوكهم للنفعي الانتهازى - يساعدهم على مواصلة أفعالهم اللاإنسانية بنشاط أكبر.

وعلى هذا الأساس فإن جيمس لم يهتم كثيراً بالفرقة بين الله والمادة أو البحث عن كون الله موجوداً أو غير موجود بل إنه يحدد صفات الإله الذي يقبله ويرفض للصفات التي لا يعتقد هواه بكونها نافعة، أي أنه لا يؤمن بإله خالق بل هو يخلق من عنده إلهاً محدد للصفات يعمل على خدمة وإرضاء من يؤمن به.

إن الإله المطلوب لدى جيمس يجب أن يكون - على حد تعبيره - صديقاً ومعيناً ووفياً وخادماً وقد يكون معزياً قوياً وقد يكون منذراً معاقباً تبعاً لحالتنا وحاجتنا وكما أنه هو خادم لنا فهو رفيق كثير للمطالب دائب الحاجات لأن ذلك يفرض علينا واجبات جديدة ومهمات كثيرة وتبعث فيما حولنا جواً من العواصف والمخاطر من شأنه دائماً

أن يشحذ هممنا وأن يوقظ فينا أعلى الإمكانيات، وهو نفسه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظمة وجوده ومقدمات بقاءه لأنه إله متناه هو نفسه جزء من العالم.

ولأن الله عنده شخصية متناهية فإنه لا يمكن أن يحيط بكل شيء أو أن يعرف كل شيء وليس في استطاعته أن يضمن لنا خيرية العالم لذلك فهو لا يفرض علينا طريقاً معيناً نكون ملتزمين لمامه أن نسير فيه هذا فضلاً عن أنه هو نفسه ليس بقادر على كل شيء ولكنه ليس إلا واحداً من بين معاونين كثيرين في وسط جمهرة من مشكلي أو "مصنعي" مصير هذا للكون الأعظم! ثم يتسامل جيمس إذا كان الله كذلك - وهذا الكلام من وجهة نظر جيمس تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - فلماذا نتحدث عنه بصيغة المفرد كأن ليس هناك إلا إله واحد؟ أفلا يمكن أن تكون هناك آلهة متعددة ثم يقول "إن فرض الشرك ليس أقل احتمالاً من فرض التوحيد فلماذا لا نقول بوجود قوى متعددة تحكم للكون".

لقد قصدت من سرد كل هذه الصفات التي نكرها جيمس أن أدلل على مدى جراءة الرجل للشيطانية على كل المقدمات التي تعارف عليها للبشر حتى إنه قد بلغ درجة من للتطاول والسخرية لم يبلغها للذين أنكروها أنفسهم. فالرجل يقول لفلاسفة عصره في وقاحة منقطعة للنظير إذا كنتم تختلفون حول كون الله موجوداً أو غير موجود فإني سأخلق لكم بالأوصاف المقبولة لديكم إلهاً أو مجموعة من الآلهة المفيدة تريحكم من كل هذا العبث!!!

لقد اعتقد جيمس أن مذهبه يبيح له كل شيء مادام يراه مفيداً حتى خلقه للآلهة ذاتها بالأوصاف التي يهواها وذلك فقط لمحض المنفعة وذلك على أساس قوله: "قي مقنونا أن نتمتع بإلهنا إذا كان لدينا إله".

فهذا للرجل الذي يبدو أمام قومه ومناصريه في مظهر المدافع عن الدين والتقسيم الأخلاقية يبلغ به هنا العبث مذاه حتى إنه - على قول أحد نقاد البراجماتية الغربيين: "يجعل من الإيمان بالله مجرد الإشباع لحاجة بشرية فحينما نسأله لماذا يؤمن بوجود الله نجد أنه لا يستطيع أن يعلل ذلك بأدلة عقلية أو ببراهين تجريبية بل كل ما يستطيع أن يقوله في الرد على سؤالنا هو قوله: "إنه لا بد أن يوجد، لأنني في حاجة ماسة إليه" وكل العبارات التي يستعملها جيمس في تصوره لله تبدأ بمثل هذه الأقوال:

"أي هو لا بد أن يكون أو لا بد أن يعمل" والذي أعتقد أن جيمس لا يهتم نقد مثل هذا في شيء لأنه يدري بما يفعل ويقوم بدور الموجه لكل هذه المفاهيم البشعة بحماس

غريب. والمسألة عنده لا تستحق عرلاً أو خصاماً أو بالتعبير الدارج "وجع دماغ" لأنه لديه الاستعداد التام للتنازل عن تلك الآلهة إذا اقتضى الأمر وكان ذلك مفيداً كما فعل أمام نقاده وتنازل لهم عن اعتقاده في المطلق.

إن إنكار جون ديوي للميتافيزيقا ومنها الدين أقل ضرراً كثيراً من دفاع جيمس النفعي عن الدين ولا عجب إذا كان بابا روما قد أدان الدفاع البراجماتي عن الدين.

لقد استعاض جيمس بالاعتقاد في إله من خلقه عن الله نفسه واعتقد أن ذلك سيحقق له المنافع التي يبغيها فهل من الممكن أن يتحقق شيء من ذلك.

إن هذه المنافع وغيرها لا تتحقق إلا بشرط واحد هو أن يكون الإنسان مقتنعاً بوجود الله فعلاً، أما إذا لم يكن مقتنعاً بذلك فإنه من المستحيل أن يجد هذا العون من إله هو الذي خلقه أو حتى اعتقد في وجوده من أجل هذا العون.

إن ذلك أشبه ما يكون برجل يدرّب نفسه على الاعتقاد بأنه غني ثم يحاول أن يستمد من هذا الغنى اللوهمي للمال الكثير الذي يبتغيه! وواضح مدى ما في هذا المثال من خبل.

يقول الدكتور يوسف كرم^(١): "إذا كان صحيحاً أن فكرة الله منشطة فعلى شرط أن يكون الله موجوداً والإيمان به معقولاً، أما إذا لم يكن شيء من هذه الفكرة وهم خادع وخيبة مرة، والأخذ بها وقوع في دور لعل كتب المنطق لم تتكرر أبعد منه، إذ أنه يريدنا أن نعتقد بالله لأن هذا الاعتقاد مفيد، والفائدة المرجوة منه لا تتحقق إلا بوجود الله".

ويقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي عن ذلك: "حسبك لكي تعتقد بأمر ما اعتقاداً جازماً، أن تتجه منك الإرادة إلى ذلك وأن تشعر بمجرد الحاجة إليه فسوف لا تعجز إرادتك أو حاجتك إذ ذلك عن أن تستخرج لك الدليل تلو الآخر على ما تفضل الاعتقاد به... إنهم يكونون نسيج العقيدة الدينية في أفكارهم من خيوط المصالح الدنيوية التي ينزعون إليها في معيشتهم وحياتهم".

ويقول بعض النقاد الغربيين: "إن الله لن يكون شيئاً على الإطلاق إذ لم يكن ذلك المبدأ الأسمى الذي نستند إليه ونعتمد عليه أما إذا تصورنا الله على أنه من خلقنا، فلن نكون له أية أهمية عملية على الإطلاق، لأنه عندئذ لن يكون صحيحاً بقدر ما يجيء نافعا ومفيدا، فإن الاعتقاد الذي نتخيره بحسب هوانا المطلق وإرادتنا المتعسفة لن يكون

(١) يوسف كرم: تاريخ للفلسفة الحديثة.

من الاعتقاد في شيء»^(١).

ويقول برتراند رسل: "إن جيمس يريد أن يستعويض بالإيمان^(٢) بالله عن الله ويزعم أن هذا سيجعل كل شيء على ما يرام. ولكن هذا لا يعدو كونه شكلاً من أشكال جنون النزعة الذاتية، الذي هو الطابع المميز لمعظم الفلسفة الحديثة".
وسيجد القارئ شروخاً لهذا المذهب ونقده في كتابينا أمريكا والإسلام النفعي، ونقد المذاهب والفلسفات المعاصرة.

(١) نقلاً عن د. زكريا إبراهيم - دراسات في الفلسفة المعاصرة.

(٢) يقصد رسل بالإيمان هنا: "مجرد الاعتقاد من غير اقتناع".

الليبرالية

لوك وفولتير:

على الرغم من أن الليبرالية عادة ما تنسب إلى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) إلا أن جون لوك كان يهدف في الأساس من أفكاره السياسية لتحرير من سلطات الكنيسة السياسية، وما رسخته من أفكار حول نظرية التفويض الإلهي للملوك والتي نظر لها لسير روبرت فليم في كتابه (دفاع عن السلطة الطبيعية للملك) والذي ذهب فيه إلى أنه: "على من يؤمن بأن للكتاب المقدس منزل من عند الله أن يسلّموا أن الأسرة الأبوية وسلطة الأب لقرهما الله وانتقلت هذه السيادة من الآباء إلى الملوك"^(١).

ومن أجل إحضار آراء فليم هذا ذهب لوك إلى تصور أن الأفراد في "الحالة الطبيعية" يولدون أحراراً متساوين (وهذه هي نقطة الانطلاق في المذهب الليبرالي كله) وأنه بمقتضى العقل توصل الناس إلى اتفاق "عقد اجتماعي" تنازلوا فيه عن حقوقهم الفردية في القضاء والعقاب للجماعة ككل وعلى هذا تكون الجماعة هي السيد أو الحاكم الحقيقي وهي تختار بأغلبية الأصوات رئيساً أعلى ينفذ مشيئتها.

وذهب لوك أيضاً إلى ضرورة أن تفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية "فالسلطة التشريعية هي التي ينبغي أن تكون لها الكلمة العليا لأنها مسئولة فقط أمام المجتمع ككل، ذلك للمجتمع الذي تعد هي ممثلة له"^(٢) ومن هنا جعل الأمة هي مصدر كل السلطات وهي لفصل بينها أيضاً، كما أن مبدأ الفصل بين السلطات الذي فصله مونتسكيو بعد ذلك "مبدأ جوهري بالنسبة لليبرالية السياسية"^(٣).

وكان فولتير من أشهر زعماء الليبرالية في فرنسا والذي يعد تلميذاً خالصاً للوك من

(١) نقلاً عن ول ديورانت - قصة الحضارة: مج ١٧ ج ٢ ص ٤٧.

(٢) بريتراند رسل - حكمة الغرب: ج ٢ ص ١٥٠ م.

(٣) المرجع السابق: ص ١١٦.

للدخية الفلسفية البحتة ولكنه يتجاوزها من حيث القدرات البلاغية في التأثير والنقد الحاد والسخرية اللاذعة، وكانت قضية فولتير الرئيسية هي تحرير العقلية الأوروبية تماماً من المسيحية الثالوثية عقائداً ومفاهيماً وقيماً وهكذا كان يصرخ بعنف وسخرية: "إن لدي مائتي مجلد في اللاهوت المسيحي والأدهي من ذلك أني قرأتها وكأني أقوم بجولة في مستشفى للأمراض العقلية"^(١).

ولتساقاً مع ما سبق فقد دفع فولتير دفاعاً مريراً عن حرية الرأي بالنسبة للعقائد والأفكار ولهذا تتردد عنه تلك المقولة الشهيرة: "أنا لا أوافقك للقول فيما تريد أن تقول ولكني سادافع حتى الموت عن حقك في قوله".

جون ستيوارت مل:

يعد جون ستيوارت مل هو منظر الليبرالية الأكبر والذي اهتم في كتابه (عن الحرية) بشرحها شرحاً وإقناعاً وقد حدد أن الغرض من كتابه هذا هو تقرير مبدأ يحدد معاملة المجتمع للأفراد، ومضمون هذا المبدأ هو أن للغاية الوحيدة التي تبسح للناس للتعرض بصفة فردية أو جماعية لحرية الفرد هي حماية أنفسهم منه، فإن للغاية الوحيدة التي تبرر ممارسة السلطة على أي عضو من أعضاء المجتمع المتمدين ضد رغبته هي منع الفرد من الإضرار بغيره.

أما إذا كانت الغاية من ذلك هي الحيلولة دون تحقيق مصلحته الذاتية لأدبية كانت لم مادية فإن ذلك ليس مبرراً كافياً إذ إنه لا يجوز مطلقاً إجبار الفرد على أداء عمل ما، أو الامتناع عن عمل ما.

ولكن ما الذي يمكن أن يحدد في سلوك الفرد ما هو قد يؤثر بالضرر على المجتمع لو لا يؤثر؟.

يرى جون ستيوارت مل أن هناك منطقة في حياة الفرد هي صميم الحرية البشرية، وليس للمجتمع بها مصلحة مباشرة إن كانت له مصلحة على الإطلاق وهي تتضمن:

أولاً: المجال الداخلي للوعي، وهذا يقتضى حرية العقيدة في أوسع معنى لها، وحرية الفكر والشعور، وحرية الرأي والميول في جميع الموضوعات عملية أو علمية، مادية أو أدبية، دينية أو دنيوية، وقد يتبادر إلى الأذهان أن حرية التعبير عن

(١) نقلاً عن ول ديورانت - قصة الحضارة: مج ١٩ ج ٢ ص ٢٠٥.

الآراء ونشرها يدخل في نطاق مبدأ آخر إذ أنها تتعلق بتصرفات الفرد التي تمس الغير، ولكن لما كانت هذه الحرية لا تقل أهمية عن حرية الفكر نفسها إذ أنها تقوم على نفس الأسباب فلا يمكن إذا الفصل بينهما.

ثانيًا: أن هذا المبدأ يتناول حرية الأنواق والمشارب بمعنى يطلق الحرية في رسم الخطة التي تسير عليها في حياتنا بما يتفق مع طباعنا، وأن نفعل ما نشاء على أن نحتمل ما يترتب على ذلك من نتائج دون أن يقف في طريقنا أحد من إخواننا في الإنسانية طالما كانت أفعالنا لا تتألم بضرر حتى ولو اعتقدوا أن تصرفاتنا هذه دليل على للسخر أو للسفه أو للخطأ.

ثالثًا: يفرع من حرية كل فرد وفي نطاق حدودها حرية اجتماع الأفراد للتعاون على أي أمر ليس فيه ضرر للغير على أن يكون الأشخاص المجتمعون بالغين راشدين لم يساقوا إلى الاجتماع بعنف أو إكراه.

وهو بعد ذلك يؤكد تمامًا أنه لا يمكن لأي مجتمع أن يتمتع بحرية تامة ما لم تكفل هذه الحريات كاملة غير منقوصة.

وفي خطوة تالية يشرح ستورلوت مل تناقضاته مع الديمقراطية ذاتها والتي يشاع بين كثيرين من الكتّاب والسياسيين لدينا أنها والليبرالية شيء واحد فهو ينكر على الشعب استخدام أي وسيلة من وسائل الإكراه ضد حرية التعبير وأفكر على الشعب للحق في ممارسة مثل هذا الإكراه سواء عن طريقه أو عن طريق المحكمة فمثل هذه السلطة غير مشروعة في ذاتها ولا يجوز لأرقى للحكومات أو أقلها شأنًا أن تلجأ إليها وهي إذا صدرت بمشيئة الرأي العام قد تكون أفتح وأشنع مما لو صدرت رغما عنه ويمعارضته.

وتتعلق للمساءلة هنا أساسًا من رؤيته للفلسفة العلمانية والتي انتهت لديه إلى النسبية للمعرفة وللقيمة المطلقة ومن ثم فإنه على كافة الناس والحكومات أن يتصرفوا على قدر طاقاتهم وأن يبذلوا أقصى جهدهم فليس هناك شيء يسمى اليقين المطلق وإنما هناك ثقة كافية لتحقيق غايات الحياة البشرية ويجوز لنا أن يجب علينا أن نفترض صحة آرائنا لكي نسترشد بها في تصرفاتنا.

وليس ثمة ما يمكن فصله عن للبحث والنقاش والجدال بما في ذلك المعتقدات والقيم حتى ولو اجتمعت الأجيال على صحة هذا للمعتقد أو ذلك للرأي فإنه من الواضح تمامًا أن الأجيال ليست أكثر من الأفراد مناعة في الوقوع في الخطأ فإن كل جيل مضى كان

يعتق كثيرًا من الآراء التي اكتشفت زيفها وتفاهتها أجيال تالية ثم يعمل ستيوارت مل بعد ذلك على اتخاذ مثل تاريخي بارز لانتصار المسيحية الغربية على معارضيتها ليستخدمة في حضنها بعد ذلك فالإمبراطور أوريليوس كان أكثر معاصريه علمًا وأنبًا وحرصًا على أن يسود العدل وعلى الرغم من ذلك كان من أشد الحكام اضطهادًا للمسيحية.

فبالرغم من استيعابه لجميع علوم الأقدمين وتبحره في حكمة الأولين ومن لتساع تفكيره وبعد نظره إلا أنه لم يدرك أن المسيحية ستعود بالخير لا بالشر على العالم. وهكذا تأتي الخطوة التالية لهمم المسيحية الغربية بيد أننا نخالف الإصناف ونجانب للحقيقة إذا توهمنا أن ماركس أوريليوس لم يكن لديه وهو يكافح للمسيحية كل المعانير والحجج التي يلتمسها اليوم أنصار المسيحية لمكافحة ما يناقضها من الآراء فما كان اعتقاد أحد المسيحيين من كذب الإلحاد وفي أنه يؤدي إلى تداعي المجتمع وتفككه بلشد ولا أرسخ من اعتقاد ماركس أوريليوس في بطلان المسيحية وفي أنها تقضى إلى انحلال المجتمع وانهدام أركانه.

ويرد على ستيوارت هنا بأنه ما يدريك أن الدعوة التي وصلت أوريليوس هي الدعوة للتوحيدية الصحيحة وليس للصيغة الثالوثية الأسطورية المناهية للعقل ومن ناحية أخرى لماذا يتم التسليم من قبل فلاسفة الغرب بأن بلوغ الحق متوقف على استيعاب العلم فقط وكان هوى النفس لا دخل له بالموضوع.

ولا يكتفى ستيوارت مل بمهاجمة للعائد الغربية للمسيحية ولكنه يهاجم أدبيها أيضًا والمفارقة هنا أنه يقدم آداب الإسلام عليها على الرغم من اعتباره له أنه دين ونبي حيث يذهب إلى أنه: "بينما نجد آداب الأمم الوثنية الراقية تضع للواجبات الاجتماعية في أرفع منزلة من الاعتبار حيث تضمن في سبيل ذلك الحقوق الشخصية والحرية الفردية، بينما نرى الآداب المسيحية للبحث لا تكاد تشعر أو تعترف بتلك الواجبات للمقدسة، وما نحن نقرأ في آداب الإسلام هذه للكلمة الجامعة: كل وال يولي عاملا عملا وفي ولايته من هو أكفأ له فقد خان عهد الله وخليفته".

ولأنه يضرب بكل القواعد الأخلاقية الحائط إذا مست بحرية الفرد فهو يعترض على الذين يتساءلون: "إذا كانت المقامرة والقذارة والسكر والدعارة والنطالة من الآفات المزرية بالسعادة شأن الكثير من الأفعال المحظورة بنص للقانون فلاذا إذن لا يحاول للمشروع قمعها بقدر ما تسمح به حالة المجتمع ثم لماذا لا يتقدم للرأي العام ليمد الفراغ

الذي لا بد أن يدركه المشرع وينظم رقابة شديدة على هذه الرزائل وينزل العقاب للصارم بمن يوصم بها".

وموقفه من هذا التساؤل هو أن معيار تجريم ذلك اجتماعيًا هو إلحاق الضرر المباشر بالمجتمع "فمثلا ليس من الحق أن يعاقب إنسان لمجرد السكر ولكن الجندي الذي يسكر وهو يؤدي واجبه جدير بالعقاب... أما الضرر العرضي - أو للضرر التقديرى - الذي يصيب المجتمع عند تصرف الفرد تصرفاً لا يخل بأي واجب معين نحو الجمهور، ولا يلحق أي أذى بأحد غير نفسه فهو ضرر نافه خليق بالمجتمع أن يتحملة عن طيب خاطر في جانب ما ينشأ عن الحرية من الخير العميم".

وخلاصة موقفه من الدين تتحدد في ذهابه إلى أنه من واجب الإنسان حمل غيره على عدم إطاعة أوامر الدين هي الأصل لكل ما ارتكبه البشر من ألوان الاضطهاد.

يعتق كثيرًا من الآراء التي اكتشفت زيفها وتفاقتها أجيال تالية ثم يعمل ستيوارت مل بعد ذلك على اتخاذ مثل تاريخي بارز لانتصار للمسيحية الغربية على معارضيتها ليستخدمه في بعضها بعد ذلك فالإمبراطور أوريليوس كان أكثر معاصريه علمًا ولُبًّا وحرصًا على أن يسود العدل وعلى الرغم من ذلك كان من أشد الحكام اضطهادًا للمسيحية.

فبالرغم من استيعابه لجميع علوم الأقدمين وتبحره في حكمة الأولين ومن اتساع تفكيره وبعد نظره إلا أنه لم يدرك أن للمسيحية ستعود بالخير لا بالشر على العالم. وهكذا تأتي الخطوة التالية لهدم المسيحية الغربية بيد أننا نخالف الإنصاف ونجانب الحقيقة إذا توهمنا أن ماركس أوريليوس لم يكن لديه وهو يكافح للمسيحية كل المعانير والحجج التي يلتزمها اليوم أنصار للمسيحية لمكافحة ما يناقضها من الآراء فما كان اعتقاد أحد المسيحيين من كذب الإلحاد وفي أنه يؤدي إلى تداعي المجتمع وتفككه بأنه ولا أرسخ من اعتقاد ماركس أوريليوس في بطلان المسيحية وفي أنها تقضى إلى انحلال المجتمع وانهدام أركانه.

ويرد على ستيوارت هنا بأنه ما يدريك أن للدعوة التي وصلت أوريليوس هي الدعوة للتوحيدية الصحيحة وليس للصيغة الناثوتية الأسطورية للمنافية للعقل ومن ناحية أخرى لماذا يتم التسليم من قبل فلاسفة الغرب بأن بلوغ الحق متوقف على لاستيعاب العلم فقط وكأن هوى النفس لا دخل له بالموضوع.

ولا يكتفى ستيوارت مل بمهاجمة العقائد الغربية للمسيحية ولكنه يهاجم آدابها أيضًا والمفارقة هنا أنه يقدم آداب الإسلام عليها على الرغم من اعتباره له أنه دين وثني حيث يذهب إلى أنه: "بينما نجد آداب الأمم الوثنية الراقية تضع للواجبات الاجتماعية في أرفع منزلة من الاعتبار حيث تضمن في سبيل ذلك الحقوق الشخصية والحرية الفردية، بينما نرى الآداب للمسيحية للبحث لا تكاد تشعر أو تعترف بتلك للواجبات المقدسة، وما نحن نقرأ في آداب الإسلام هذه الكلمة الجامعة: كل وال يولي عاملاً عملاً وفي ولايته من هو أكفأ له فقد خان عهد الله وخليفته".

ولأنه يضرب بكل القواعد الأخلاقية الحائط إذا مست بحرية الفرد فهو يعترض على الذين يتساعلون: "إذا كانت المقامرة والقذارة والسكر والدعارة والبطالة من الآفات المزرية بالسعادة شأن الكثير من الأفعال المحظورة بنص القانون فلماذا إذن لا يحاول المشرع قمعها بقدر ما تسمح به حالة المجتمع ثم لماذا لا يتقدم الرأي العام ليسد الفراغ

الذي لا بد أن يدركه المشرع وينظم رقابة شديدة على هذه الرزائل وينزل العقاب الصارم بمن يوصم بها".

وموقفه من هذا التساؤل هو أن معيار تجريم ذلك اجتماعيًا هو إلحاق الضرر المباشر بالمجتمع "فمثلًا ليس من الحق أن يعاقب إنسان لمجرد السكر ولكن الجندي الذي يسكر وهو يؤدي واجبه جدير بالعقاب... أما الضرر العرضي - أو الضرر التقديري - الذي يصيب المجتمع عند تصرف الفرد تصرفًا لا يخل بأي واجب معين نحو الجمهور، ولا يلحق أي أذى بأحد غير نفسه فهو ضرر تأفه خليك بالمجتمع أن يتحملة عن طيب خاطر في جانب ما ينشأ عن الحرية من الخير العميم".

وخلاصة موقفه من الدين تتحدد في ذهابه إلى أنه من واجب الإنسان حمل غيره على عدم إطاعة أوامر للدين هي الأصل لكل ما ارتكبه البشر من ألوان الاضطهاد.

وهذا يُدعى تحقيقه في الديمقراطية الليبرالية بما وفرته من حرية وكرامة يجب أن يتم معها تحمل عدم المساواة في العدالة الاجتماعية، ولكن اللعنة التي تقوض للنظرية كلها تأتي من الفلسفة النفعية التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية أو على أقل تقدير للقيمة المعيارية التي تسود في مجتمعاتها، والتي تربط بين توافر النقود وتوافر الحرية والكرامة، ومن ثم يتلاشى تمامًا ما يدعي توفره من الحرية والكرامة في هذه المجتمعات مع الإخلال في العدالة الاجتماعية نتيجة وجود هذا المعيار.

ومن المدهش في الأمر أن هذه القيمة المعيارية لو تم استبدالها بالقيمة المعيارية الإسلامية في التقوى الفضيلة لاستقام الأمر إلى حد كبير مع هذا الإخلال في المساواة الاقتصادية لكن هذا ذاته لا يمكن تركيبه لأن تلك الديمقراطية الليبرالية لا يمكن تطبيقها إلا مع النفي التام لأي معيارية أخرى غير للنفع المادية، ومن ثم تظل حاملة لتناقضاتها التي لن يصلح معها شيء ادعاءات فوكوياما أو تسويغته. كما أن القيم الإسلامية من جهة أخرى لا يمكن تطبيقها مفرغة عن تصوراتها للعقلانية.

ومبالك إذا وضعنا في الاعتبار أن الرخاء الاقتصادي الذي تتم به أغلب هذه المجتمعات الليبرالية هو قائم في الأساس على تراكم النهب في المجتمعات الأخرى طوال عهود الاستعمار، وما بعدها، وهو الأمر الذي لا يتواتر لتلك المجتمعات الأخيرة لتحضر حذوها.

الذين يمشون في هذا الطريق لا يلبثون أن يجدوا أنفسهم فريسة للسقوط في شرك الرضوخ للذليل لصندوق النقد والبنك الدوليين، أي للرضوخ في فخ التبعية للدول الغربية.

ثم كيف يقال إن هذه الديمقراطية الليبرالية بما وفرته من حرية ورخاء قدمت أفضل الحلول للصراع الإنساني بما تم إشباعه للبعض من الثيموس في نفس الوقت الذي يرتفع فيه أكبر معدل للجريمة في العالم؟ وإذا كان يتم اللجوء على الطبيعة في عدم الوصول إلى حل فلماذا يقدم فوكوياما نظريته إذن؟.

أما الحديث عما توفره الديمقراطية الليبرالية من حرية اعتناق الأديان فهو يأتي على حساب هذه الأديان، فتحقيق الديمقراطية الليبرالية يعني تقليص الأديان جميعًا إن لم يكن محو خصائصها لأن الأديان ذاتها جميعًا تستوجب قدرًا من التدخل الاجتماعي، وهذا ما تحجبه الديمقراطية الليبرالية، ولذلك يأتي التناقض مع الإسلام لأنه لا يقبل أي قدر من التقلص؛ وذلك لكونه لأنه يقدم منظومة اجتماعية شاملة.

ويتحدث فوكوياما نفسه عن للمعضلتين الأساسيتين اللتين تواجهان نظريته والتابعيتين من نفس الأسس العلمانية (المنافضة للأديان) التي قامت عليها النظرية (وهذا أبشع ما في الموضوع) فالعلوم الطبيعية الحديثة تشير إلى أنه ليس ثمة فارق جوهري بين الإنسان والطبيعة، وأن الحيوانات هي أيضًا قادرة على خوض المعارك من أجل المنزل، فلماذا يتمتع الإنسان بكرامة أوفر مما يتمتع به الكائنات الأخرى في الطبيعة من أصغر للصخور والفيروسات شأنًا إلى أبعد للنجوم؟ ولماذا لا تتمتع الحشرات والبكتيريا والطفيليات والفيروسات بحقوق مساوية للإنسان؟

لما للمعضلة الثابتة فإنه بناء على افتراض تحقق المساواة والحرية فإن هذا سوف يقضي على التمييز - فعلى حسب ما يرى فوكوياما فإن حقق الإنسان مجتمعًا ينجح فيه بالإطاحة بالظلم فإن حياته مستتبه حياة الكلب الذي يقنع بالنوم في ضوء الشمس طوال اليوم شرط أن يطعموه، ولذا فإن الحياة الإنسانية تتطوي على مفارقة غريبة، فهي تبدو وكأنها تستلزم للظلم حيث أن للجهاد ضد للظلم يثير في الإنسان أفضل ما فيه.

ومن ثم فإن نهاية للتاريخ تعني نهاية للفن والفلسفة وذلك حيث أن تكون ثمة حقب جديدة، ولا تميز معين للروح الإنسانية بصوره الفنانون، أو أن يقولوا شيئًا جديدًا حقًا عن الوضع الإنساني.

ومع توقف للثيموس فإن الانتماءات القائمة على العائلة أو للوطنية ستتعرض للخطر الشديد؛ لأن نجاح الزواج أو للدفاع عن الأوطان يتطلب تضحيات شخصية وهي تضحيات لا عقلانية إذا ما نظرنا إليها على أساس حساب الربح والخسارة.

ولأن استطاع للمضي مع فوكوياما أكثر من ذلك في مناقشة معضلات نظريته التي يعتذر عنها بأن ذلك أقصى ما في الإمكان تحقيقه، ولا بديل غيره، ولكن لأن فوكوياما نفسه قد قفز مرة واحدة من عجزه عن إثبات الديمقراطية الليبرالية للثيموس تحقيقًا كافيًا، أو بمعنى أدق اعترافه غير المباشر بذلك، إلى عرضة للمعضلات التي يواجهها مجتمع الديمقراطية الليبرالية بعد تحقيقه للثيموس وبلوغه بذلك مرحلة خاتم للبشر، وهو أمر شديد للمخادعة.

ولكن ما يهمني هنا أن فوكوياما في سياق ذلك قرر أن الإسلام هو النظام الوحيد الذي يهدد الديمقراطية الليبرالية، ولكن حجته في أن تلك الأخيرة هي التي تمثل نهاية التاريخ، أن النظام الإسلامي على الرغم من تهديده للديموقراطية الليبرالية في بلاده إلا

لأنه لم يستطع مناقشتها في بلادها نفسها.

وهي حجة تتطوي على كثير من الغرابة لأنها تفترض افتراضاً زائفاً بحيادية الظروف القائمة.

فإذا كان النظام الإسلامي يولجہ اعتراضاً قائماً على القوة من قبل الغرب لمنعه من التطبيق في بلاده، فكيف يكون تنافسه مع الديمقراطية الليبرالية تنافساً حياً في بلاد الغرب ذاتها، وعلى الرغم من ذلك فإن الإسلام كعقيدة استطاع للنفاذ إلى الكثير من العقول المفكرة في الغرب الأمر الذي يعني تقبلهم لنظامه، وذلك لوعدهم بالحنى بشمولية الإسلام.

ليبرالية العلمانيين العرب

إذا كانت هذه الليبرالية كما نظر إليها للفلاسفة الغربيون فإن الليبرالية التي يدعو إليها العلمانيون العرب تستهدف تحديدًا الإطاحة بالعقائد والمفاهيم ولقيم الإسلامية أو تنويعها تمامًا.

يقول الدكتور أحمد أبو زيد في هذا السياق: لقد أفلحت الثقافة لليبرالية في الغرب في تحرير الفرد من كثير من القيم التقليدية المتوارثة والأحكام التي تفرضها تلك القيم بخاصة الأحكام المتعلقة بمفهومى الصواب والخطأ فيتحرر الفرد من القواعد الأخلاقية والتعاليم الدينية، ويرفض أن تكون تصرفاته وحياته الخاصة وتعامله مع الآخرين محلًا للتقويم والحكم عليه اجتماعيًا وأخلاقيًا، كما يحدث في المجتمعات أو الثقافات المحافظة للغير ليبرالية.

فالصواب والخطأ مفهومان تعسفيان صاغهما أشخاص سوداويون متسلطون لإخضاع الآخرين لإرادتهم، ووجهة نظرهم المتعسفة الضيقة ولذا يجب رفضهما حتى بالصيغة التي تروق له^(١).

وكتب جوني بي ألترمان^(٢) مدير برنامج الشرق الأوسط في معهد الدراسات الدولية والاستراتيجية الأمريكي مقالًا تحت هذا العنوان تحدث فيه عن تنامي الدعم الغربي لليبراليين العرب محذراً من أن تعاضم هذا الدعم سيضر الليبراليين العرب وأن يفيدهم، ومحذراً الغربيين من الرهان عليهم.

ويعد هذا المقال اختصاراً لمقال آخر كان قد كتبه (ألترمان) ونشر في مجلة (بولسي ريفيو) حول الموضوع نفسه تحت عنوان (الليبراليون العرب: الأمل الخادع) وفيما يلي نص المقال: أصبحت الحاجة ماسة إلى الليبراليين العرب أكثر من أي وقت مضى؛

(١) ١ الحياة ٢ نوفمبر ٢٠٠٤.

(٢) الليبراليون للجدد... صلاة تحت الطلب - ترجمة: إبراهيم عرفة - جريدة البيان عدد ديسمبر ٢٠٠٥.

حيث يرى فيهم بعض الغربيين الأمل والقوى القادرة على مواجهة خطر "القاعدة" لذلك يدعوهم كبار مسئولى الحكومات في واشنطن ولندن وباريس وغيرها من العواصم الغربية إلى مولد الأكل وشرب الخمر.

لقد ازداد الدعم الغربي للبيراليين العرب، لكن يبدو أن تقامى هذا للدعم قد يحدث تأثيراً عكسياً؛ فبدلاً من أن يؤدي إلى تقويتهم فإنه سيؤدي إلى تهشيمهم ووصمهم بالعمالة، بل جعل للكثيرين يشككون في الإصلاح السياسي الذي يسعى الغرب إلى تحقيقه في المنطقة.

يعتبر اتخاذ السياسة الغربية للبيراليين العرب قاعدة انطلاق لتنفيذ سياستها في المنطقة أمراً منطقياً؛ بالنظر إلى التجانس الموجود بين الطرفين؛ فالبيراليون العرب على مستوى تعليمي جيد، ويتحدثون الإنجليزية بطلاقة؛ وفي بعض الأحيان يتحدثون للفرنسية أيضاً.

فالساسة الغربيون يجدون الراحة في التعامل معهم وهم كذلك يحبون للتعامل مع الغرب لذا إذا أردنا أن نكون صادقين مع أنفسنا، فيجب أن نعرف أن للبيراليين العرب للقدامى قد كبر سنهم وازدادت عزلتهم وتضاؤل عددهم، ولم يعد لهم إلا تأثير محدود في مجتمعاتهم وللقليل من الشرعية؛ فهم بالنسبة لمواطني بلدانهم وبخاصة للشباب منهم لا يمثلون أمل المستقبل، بل يمثلون الأفكار الغابرة التي لم تنجح في الماضي، ولم يعد لديهم القدرة على استمالة قلوب وعقول أبناء بلدانهم.

إن اهتمام الغرب للترزيد بالبيراليين العرب ينذر بتأزم موقفهم، ويجعلهم يوصمون بالعمالة، ليس للعمالة الهادفة إلى تحقيق الحرية والتقدم، ولكن للعمالة للغرب ومساعدته في مساعيه لإضعاف وإخضاع العالم العربي.

بل الأسوأ من ذلك جعلهم يتحولون إلى الغرب؛ حيث يجدون حفاوة الاستقبال تاركين بذلك مجتمعاتهم لأنهم لا يجدون فيها تلك الحفاوة التي يجدونها في الغرب.

إن الناظر إلى حال اللبيراليين العرب يجد أن السواد الأعظم منهم ينتظر أن تأتي للولايات المتحدة لتسلمهم مفاتيح البلاد التي يعيشون فيها؛ في الوقت الذي تقوم من خلالها مجموعة من الجماعات المحافظة بعمل برامج نشطة إيداعية مبهرة يقدمون من خلالها مجموعة من الخدمات التي تمس الحياة اليومية للمواطنين، مع هذا؛ فإن كثيراً من اللبيراليين يعتقدون حتى الآن أن دورهم ينتهي بمجرد كتابة مقالة.

وإن من غير المحتمل أن يؤدي هذا الدعم للمتنامي إلى انغماس هؤلاء الأشخاص في مجتمعاتهم، بل على العكس؛ فإن ذلك الدعم سيشكل حافزاً لهم لتعلم كيفية الحصول على المساعدات من الهيئات الغربية التي تقدم للمعونة.

وقد ذكر لي أحد أصدقائي بالإدارة الأمريكية أن نموذج المتلقين للمعونة الذي تقدمه الإدارة الأمريكية هو ابن لأحد السفراء من ألم المانية وتصادف أنه يدير منظمة أهلية. إن تقديم المساعدات لتلك المنظمات لا يجعلها تبدو نبأً للوطن بل على العكس يقلل من ذلك التصور.

موقف الإسلام من الليبرالية

نود أن نسجل مبدئيًا بالنسبة لموقف الإسلام من الليبرالية أن الأمر يتعلق بالأساس بالروية الفلسفية التي يصدر عنها فكر المفكر أو الفيلسوف، فقد تكون الليبرالية قابلة للأخذ والرد انطلاقًا من الروية العلمانية التي تقتصر على العقل وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة ومن ثم فقد الليبرالية هو في الأساس نقد للعلمانية المتحررة غير المذهبية لأن المفكر أو الفيلسوف إذا كان يتبع عقيدة أو مذهب معين فإن أول ما تمثله له الليبرالية هي مطالبته بالتخلي عن العقيدة أو هذا المذهب تمامًا، وهذا ما يحدو بنا إلى مناقشة الفكرة الأساسية التي تتمحور عليها الدراسة، وهي هل من الممكن أن يتوافق الإسلام مع هذه الليبرالية؟

فالإسلام دين مبدئي شمولي لا يقبل التجزؤ يقوم على عقيدة متكاملة وقواعد ثابتة ومنظومة تجمع بين تصوراته لحقائق الوجود، وقواعد السلوك التي ينبغي اتباعها من جهة الفرد والمجتمع على السواء، وكذلك للقيم الأخلاقية الموجهة لهما، وإذا كان الإسلام يتسامح في الحرية العقائدية والفكرية فإنه يستهدف أيضًا إقامة مجتمع مستقر يستمد مرجعيته العقائدية التي ارتضاها هذا المجتمع.

وحقًا إن الإسلام يتسامح مع حرية العقائد والأفكار "لا إكراه في الدين" ولكن كثير من أعلام الفكر الغربي على مر التاريخ يضربون به المثل في هذا للتسامح مقابلة مع المسيحية العربية، ويستدلون على ذلك بالحرية التي تمتعت بها الأقليات غير المسلمة في أكناف الحضارة الإسلامية في الوقت الذي كان وجود المسلم في الدول المسيحية الغربية لا يعني سوى القتل.

ولكن تسامح الإسلام هذا لا يعني قبول الإسلام بعرض عقائد مجتمعاته على الدول على مائدة التفاوض، والأخذ والرد فهذا يتعلق بعقيدة مجتمع، ومن ثم باستقراره بخلاف حرية العقائد والأفكار للأفراد فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" وبعيدًا عن موضوع حد الردة فإنه لا تستطيع أي قوة قهر أفراد هذا المجتمع المسلم نفسه على الثبات على

عقائد محددة فالإسلام لا يأمر بالتفتيش عن دواخل الناس لكن يظل هؤلاء ملتزمين بقواعد القانون العام.

وشمولية الإسلام تجعل من الإيمان بقواعد السلوك المستمدة منه جزءاً لا يتجزأ من الإيمان بالإسلام نفسه ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ (الأحزاب: من الآية ٣٦).

فكيف يمكن إذاً أمر الإسلام بتحريم الزنا على سبيل المثال أن يقال إنه من الممكن في إطار الليبرالية الإسلامية المفترضة أن نجعل الموقف من الزنا عند ارتضاء الطرفين يمكن وضعه على محك التجربة؛ لتقدير ما يمكن أن يؤدي إليه من أضرار على المجتمع.

بل الأمر أكبر من ذلك لأنه لو كان تقدير الأغلبية رفض هذا الموضوع بناء على ما قد تتوصل إليه من أضرار لجمعية له (ولا أدري بأي مرجعية يمكن تقدير هذه الأضرار) فإن هذا يكون حكم الديمقراطية، ولكن الليبرالية تتجاوز ذلك فتذهب إلى عدم السماح للأغلبية بالتدخل في مثل هذا الأمر؛ لأنه يدخل في تقديرها في منطقة الحرية للشخصية للأفراد التي لا يسمح للمجتمع بالتدخل فيها.

ومسألة وقوف حرية الأفراد عند حد إلحاق الضرر بالآخرين يجب للوقوف عندها طويلاً لأن تقدير ما هو الضرر أصلاً بأبعاده المختلفة الاجتماعية والنفسية والسياسية والاقتصادية يحتاج إلى مرجعية كاملة وهو أمر مفقود لدى الليبرالية أي أننا سنعود إلى ما يسمى للدور للفلسفي.

وهذا الأمر يتجاوز للحرية العامة، هي حرية شخصية لأن تقدير دور الفعل الشخصي هو أيضاً يحتاج إلى مرجعية فقد يرى الليبراليون أن إقامة رجل غير مرتبط بعلاقة جنسية مع امرأة غير مرتبطة لا يمثل ضرراً للآخرين ولكن قد يرى البعض أن ملاحظة ذلك من قبل بعض أحد أفراد أسرة ما قد يشجعه على المضي خارج سياق علاقات الأسرة من ثم يقع الضرر على الآخرين.

بل إن تحديد ما هو شخصي يحتاج أيضاً إلى مرجعية ومن ثم فنحن في كل الأحوال نعود للدور.

والناس أحرار في أن يقولوا إن موقف الليبرالية من الحريات أفضل من الإسلام في هذه المسألة أو غيرها فكل هذا يقبله المنطق عند الوقوف على قاعدة اللقاعدة، ولكن

أن يقال إن هذا مسموح به في إطار الإسلام من باب التسامح والحرية للذين دعا إليهما فإن هذا يعني أنه بالإمكان أن إثبات الأمر ونقيضه ومساءلة القيم للرائجة ليست منقطعة الصلة عن هذا السياق لأن للقيم للرائجة لها دورها للفعال المباشر في إتمام المجتمع نحو غاياته أو انتكاسه إلى الاتجاه المضاد.

فلا يصح بأية حال من الأحوال أن أقيم على سبيل المثال مجتمعًا إسلاميًا ويتم التسامح مع ذلك لترويج القيم المادية الاستهلاكية فيه، تلك القيم التي تجعل من جلب المال وإنفاقه إلها آخر يعبد من دون الله الواحد الأحد.

الحدثانة وما بعد الحدثانة

الحدثانة والتمرد

تتمثل تطورات الصراع للفكري في الغرب منذ عصر النهضة في البحث عن المنظومة التي تجمع بين الإجابة عن أسئلة الإنسان المصيرية: من هو؟ ومن أين جاء؟ وإلى أين يمضي؟ وما الهدف؟ ثم مسائل منظومة القيم الحياتية كالحرية والعدالة الاجتماعية، أي: المنظومة التي يسعى إليها الإنسان في كل زمان ومكان، والتي لم تتحقق في نموذجها المثالي إلا في الإسلام. فالإسلام هو الذي يمثل التجسيد الواقعي المتكامل لمطامح جان جاك روسو لفكرية التي أفقدتها رومانسيته القدرة على طرح منظومة لها القدرة على التمثيل والتحقق العملي، بعكس ما يتميز به الإسلام من عقلانية وتحرر وعدل، على الرغم من جوهره الإيماني.

وللمفارقة أن روسو أكثر للفلاسفة تمرذاً على فكر فلاسفة الاستنارة؛ بالرغم من انتمائه إليهم. ولكن مشكلة الغرب أنه لم يبحث عن الإجابة على تلك الأسئلة التي طرحها روسو إلا في نسقه العلماني الذي يتمحور حول الاختصار على للعقل الإنساني وخبراته في إدراك الحقيقة وتصريف شئون الحياة. وبعد مسيرة من التخطيط بين مدرسة "المادية الواقعية" التي مثلها هوبز ولوك وهيوم، ومدرسة "المثالية العقلانية" التي مثلها بيركلي وكاينط وهيغل، وجد الغرب نفسه في نهاية القرن التاسع عشر يتمزق في طاحونة صراع ذي أبعاد ثلاثة هي المسيحية والرأسمالية والماركسية.

فالإنسان الغربي مثله كمثل كل البشر يبحث عن العدل والطمأنينة التي يمنحها الإيمان إياه. وكانت المسيحية هي الوجهة الوحيدة الموجودة أمامه. لكنه - أي الإنسان الغربي - يصطدم بتناقض المسيحية مع العقل، وافتقادها لروح الحرية والعدالة؛ لما لصطبغت به من كهنوت. وإذا وجد الحرية في الليبرالية للرأسمالية اصطدم بافتقادها للإيمان، وغلبة الروح النيتشوية عليها، تلك الروح التي ألحقت النوازع الشريرة في

الإنسان محل الإله، كما أراد نيتشه الذي كان يرى "أن القيم هي ما وضعتها إرادة القوة.. طالما أنها هي مبدأ ذاتها ولا مبدأ يصنع لها ذاتها من خارجها".

وإذا صدق الإنسان الغربي ما تبشر به للماركسية من عدل اجتماعي فلم يجد ذلك كافيًا في ذاته ليضحي لأجله بما ينشده من إيمان وحرية.

ويبدو أن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت تمثل حقًا مرحلة فارقة في تاريخ الفكر الغربي، الأمر الذي دفع للمؤرخين إلى الاعتقاد على تسميتها بمرحلة للحدث.

وعلى الرغم من الغموض الذي يكتنف الملامح الأساسية لفكر تلك المرحلة والخلاف الشديد بين المفكرين ومؤرخي الفلسفة والفنون على ما يمكن لإرجاعه من أفكار وفلسفات إليها؛ فإن السمة الأساسية لفكر الحدث، هي التمرد على الماضي بما يمثله من رؤى دينية أو فلسفات تأملية. ثم يكون للخلاف بينهما بعد ذلك في تمثيلها لفكر الاستتارة أو كونها تمثل تمردًا ثائرا عليه ذاته (وهذه وجهة مؤرخي للفنون بالذات) فإذا كان فكر الاستتارة يمثل تمردًا على الرؤى الدينية؛ فإن الحدث تمثل - من هذه للوجهة - تمردًا على اليقين العقلاني الذي يمثله فكر الاستتارة، سواء في بعده للمادي أو المثالي، بعد أن فقد مصداقيته، كما تمثل سعيًا إلى إنتاج مشروع فلسفي جديد.

وإذا كانت البرجماتية هي عملية انتقال بارعة من المذهبية الفلسفية إلى التبرير الفلسفي لكل ما هو قائم على أنه هو ما تفرضه الاحتياجات الإنسانية، وعلى أنه الوحيد الذي يتلاءم مع افتراضها محدودة قدرتنا المعرفية؛ فإنها في الوقت نفسه تمثل تعبيرًا حقيقيًا عن النسق الفكري الذي انتهت إليه الحضارة الغربية في أقصى نموها للمادي.

والذي يعنيه ذلك أنه إذا كانت البرجماتية فلسفة تحاول وتكيف مع الواقع المعيش، فإنه من نفس مضمون العجز الفلسفي الكامن في الفكر العلماني في أقصى تطوره الذي انطلقت منه الفلسفة البرجماتية انطلق اتجاه آخر يراحم الفكر البرجماتي؛ هو اتجاه الأفكار ما بعد الحدث.

ما بعد الحدث لا تعرف الحقيقة ولا تبحث عنها

وإذا كانت الحدث قد نأت بنفسها عن الرؤى الدينية والأيدولوجيات التأملية؛ فإن ما بعد الحدث ترى على حد قول مفكرها البارز جان فرانسوا ليوتار: "إمكانية التآكل

الكامنة في نهج إضفاء المشروعية الآخر، وهو جهاز الاعتناق للمنبتق عن التنوير". وهذا يعني أن ليوتار رأى أن مهمة فكره الأساسية إنهاء أساطير القواعد العقلية الكلية التي أنتجها عصر التنوير الغربي.

فالموقف ما بعد الحدائي ينطلق من التداخيات الفلسفية لبلوغ النسق العلماني أقصى مراحل تطوره إلى مرحلة العجز عن إدراك الحقائق المطلقة. وهو فكر لا ينزع المشروعية عن الرؤى الدينية والأيدلوجيات التأملية وحسب، بل ينزعها أيضا عن المشروعات الحدائية التي تمررت على الرؤى الدينية والتأملية (أي ينزع القداسة عن مشروعات التنوير الغربية نفسها). فما بعد الحدائية تحمل من الحدائية لذات المنقسمة المفتتة، لكنها تحو كل مسافة نقدية منها، فهي ضد للضد؛ حيث يكون ذلك لشيء أساسي هو عدم إمكانية المعرفة ومن ثم فهي ضد الاستلاب؛ لأنه لم يعد ثمة ذات تستلَب ولا شيء يجري الاستلاب عنه، فالأصالة لم تُرفض بقدر ما نسيت ببساطة.

والاتجاه ما بعد الحدائي يدين بنوره لأفكار نيقتشه الذي عانت أفكاره للظهور فيما يُسمى ما بعد البنوية: كالعلاقة بين المعرفة والقوة، ونسبية المعرفة، وموت الإله. بيد أن هذه الأفكار نمت وتطورت من خلال مرورها بمصفاة البنوية وما بعد الحدائية في مجال الفنون. ولألماني هينجر تأثيره الكبير أيضا في الاتجاه التفكيكي الذي يمثله دريدا الذي يعد ولحدا من أبرز فلاسفة ما بعد البنوية وما بعد الحدائية.

ويمكن للقول بأن لفكرة البنوية التي تقول إن اللغة تصنع موضوعاتها الخاصة بها قد تطورت إلى نظرية في المعاني "ونقطة البدء في هذه النظرية أن المعنى لا يأتي بأية حال من الأحوال عن العلاقة بشيء خارجي. فليس هناك شيء مطلقا بإمكاننا البحث عنه ليضمن لنا المعنى، وليؤكد لنا أننا على حق". ويمكن وضع هذه الفكرة بصورة أخرى بالقول بأنه لا يوجد من يلعب دور الإله، أي: لا يوجد مدلول متعال. وكون أن المعنى لا يأتي بأية حال من الأحوال من خارج اللغة هو الأمر الذي يعني انتفاء القصديّة وموت المؤلف؛ لأن الاعتراف بوجود المؤلف يمثل قيذا على تفسير النص يتمثل في وجود معنى لا نهائي. والتسليم بوجود معنى نهائي بالنسبة لرولان بارت، البنوي، والذي مهد للتفكيك، هو "التسليم بوجود حقيقة أو حقائق مسبقة وثابتة، ومن ثم فإن موت المؤلف - كما يقول بارت - يعني رفض فكرة وجود معنى نهائي أو سري للنص، بل رفض وجود الله ذاته وثالوثه: العقل والعلم والقانون".

الفهرس

الإهداء	٥
المقدمة: لا تفاوض مع العلمانية	٧
- ما هي العلمانية؟	١١
ما نذهب إليه في تعريف العلمانية	١٨
هل العلمانية تتناقض مع الإسلام أم أنه من الممكن أن تتوافق معه؟	٢٥
رأي إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة بالسعودية	٢٨
رأي للدكتور يوسف القرضاوي (إمام الاعتدال في العالم الإسلامي)	٤٠
الاشتراك بين الإسلام والعلمانية في العقلانية لا ينفي التناقض بينهما	٤٣
للنظر في الكون أو الفلسفة التأملية في الإسلام	٤٦
دور العقل في كل من الإسلام والعلمانية	٤٨
هل يتعارض الإعجاز العلمي للقرآن الكريم مع القول بحيادية الإسلام مع العلوم الطبيعية	٤٩
- جنود العلمانية لماذا اختص للفكر الإغريقي بالطريقة العلمانية في التفكير؟	٥٥
للمؤسطينيون	٦٩
نظرية المثل	٧٠
أرسطو	٧١
أبيقور	٧٣
لرولقيون	٧٥
- أصل الحضارة الإغريقية وقيمتها الحقيقية بين الحضارات القديمة	٧٩
لولا: بلاد الإغريق	٨٠

٨١ ثانياً: الآراء السياسية لفلاسفة اليونان
٨٥ أثر الحضارات القديمة في الحضارة الإغريقية
٨٧	- الإنجازات العلمية للحضارة الإغريقية ومدة تجاهاها عن المنهج التجريبي
٨٨ المرحلة الهيلينية ما قبل فتوحات الإسكندر
٩٧ المرحلة الهلنستية ومدى ارتباطها بالفكر الميتافيزيقي
١٠٠ أين معجزة العلم لليوناني المزعومة
	- إذا كان العلم الحديث هو وليد الحضارة الإسلامية فكيف يقال إن الإسلام يعوق
١٠٣ للتقدم العلمي!!!
١٠٤ الحضارة الإسلامية وإنجازاتها السياسية والفكرية والعلمية
١٠٤ أولاً: الإسلام وأصول للحكم
١٠٩ ثانياً: موقف الإسلام من العلم والعقل والمنهج التجريبي
١١٥ ثالثاً: وضع الحضارة الإسلامية لأصول المنهج التجريبي
١١٨ رابعاً: الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية
١٢١	- هل العلم الحديث امتداد للحضارة الإغريقية أو هو وليد الحضارة الإسلامية
١٢٢ أولاً: حالة أوروبا في العصور الوسطى والصراع بين الملوك والباباوات
١٢٧ ثانياً: صور من اضطهاد الكنيسة للعلماء والمفكرين
١٢٩ ثالثاً: موقف الكنيسة ومقررات الكتب المقدسة نفسها من العلم
١٣٥ مناقشة نظريتين غربيين في تفسير أسباب ظهور التقدم العلمي
١٣٩ فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية الحديثة
١٤٣	- التنوير الغربي لماذا وكيف؟
١٤٤ تمهيد
١٤٥ مدخل: ظلامية المسيحية الغربية وحاجة الغرب إلى التنوير
١٤٧ عصر التنوير
١٤٩ هوبز
١٥٢ جون لوك

الفهرس

الإهداء	٥
المقدمة: لا تفاوض مع العلمانية	٧
- ما هي العلمانية؟	١١
ما نذهب إليه في تعريف العلمانية	١٨
هل العلمانية تتناقض مع الإسلام أم أنه من الممكن أن تتوافق معه؟	٢٥
رأي لإدارة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة بالمسعودية	٢٨
رأي للدكتور يوسف القرضاوي (إمام الاعتدال في العالم الإسلامي)	٤٠
الاشتركة بين الإسلام والعلمانية في العقلانية لا ينفي التناقض بينهما	٤٣
النظر في للكون أو للفلسفة للتأملية في الإسلام	٤٦
دور للعقل في كل من الإسلام والعلمانية	٤٨
هل يتعارض الإعجاز العلمي للقرآن الكريم مع القول بحيادية الإسلام مع العلوم الطبيعية	٤٩
- جذور للعلمانية لماذا اختص للفكر الإغريقي بالطريقة للعلمانية في للتفكير؟	٥٥
المؤسسطانيون	٦٩
نظرية للمثل	٧٠
أرسطو	٧١
أبيقور	٧٣
الرواقيون	٧٥
- أصل للحضارة الإغريقية وقيمتها الحقيقية بين الحضارات القديمة	٧٩
لولا: بلاد الإغريق	٨٠

٨١ ثانياً: الآراء السياسية لفلاسفة اليونان
٨٥ أثر الحضارات القديمة في الحضارة الإغريقية
٨٧	- الإجازات العلمية للحضارة الإغريقية ومدة تجاليها عن المنهج التجريبي
٨٨ المرحلة الهيلينية ما قبل فتوحات الإسكندر
٩٧ المرحلة الهلنستية ومدى ارتباطها بالفكر الميتافيزيقي
١٠٠ أين معجزة العلم اليوناني للمزعومة
	- إذا كان للعلم الحديث هو وليد الحضارة الإسلامية فكيف يقال إن الإسلام يعوق
١٠٣ التقدم العلمي؟؟؟؟
١٠٤ الحضارة الإسلامية وإجازاتها السياسية والفكرية والعلمية
١٠٤ أولاً: الإسلام وأصول الحكم
١٠٩ ثانياً: موقف الإسلام من العلم والعقل والمنهج التجريبي
١١٥ ثالثاً: وضع الحضارة الإسلامية لأصول للمنهج التجريبي
١١٨ رابعاً: الإجازات العلمية للحضارة الإسلامية
	- هل العلم الحديث امتداد للحضارة الإغريقية أو هو وليد الحضارة الإسلامية
١٢٢ أولاً: حالة أوروبا في العصور الوسطى والصراع بين الملوك والباباوات
١٢٧ ثانياً: صور من اضطهاد الكنيسة للعلماء والمفكرين
١٢٩ ثالثاً: موقف الكنيسة ومقررات الكتب المقدسة نفسها من العلم
١٣٥ مناقشة نظريتين غربيين في تفسير أسباب ظهور التقدم العلمي
١٣٩ فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية الحديثة
١٤٣	- التنوير الغربي لماذا وكيف؟
١٤٤ تمهيد
١٤٥ مدخل: ظلامية المسيحية الغربية وحاجة الغرب إلى التنوير
١٤٧ عصر التنوير
١٤٩ هوبز
١٥٢ جون لوك

١٦١	هيوم
١٦٦	للتويريون في فرنسا
١٦٧	فولتير: لماذا عدوه إليها؟
١٧٠	مونتسكيو
١٧٢	جان جاك روسو
١٧٤	ديدرو
١٧٦	هلفشيوس
١٧٨	الموسوعة
١٨٠	تأثير التويريين في الثورتين الأمريكية والفرنسية
١٨٢	التوير والربوبية
١٨٦	هل هناك منظومة للفكر الاستتاري؟
١٨٨	التويريون بين المسيحية والإسلام
١٩١	- نقد العلمانية الجزئية والشاملة للدكتور المسيري
١٩٩	المناقشة
٢٠٢	فرية المسيري في عدم تناقض العلمانية الجزئية مع الإسلام
٢٠٧	المسيري والعلمانيون العرب
٢١٢	العلمانية كمتتالية
٢١٤	التيارات التي تطورت عن العلمانية: الفلسفة الوضعية للمنطقية
٢٢٧	الوجودية
٢٣٥	البراجماتية
٢٤٨	الليبرالية
٢٥٣	ليبرالية فوكوياما وعلاقتها بالليبرالية المعاصرة
٢٥٨	ليبرالية العلمانيين العرب
٢٦١	موقف الإسلام من الليبرالية
٢٦٤	للحدثا وما بعد الحدثا

كتب المؤلف

- جمال البنا والإسلام على الطريقة الأمريكية.
- العولمة الليبرالية واستعباد الشعوب.
- الإسلام النفعي (طبعة ثانية).
- الإسلام الليبرالي (طبعة ثانية).
- الإسلام والغرب الأمريكي بين حتمية الصدام وإمكانية الحوار.
- حقيقة العلمانية (ج ١).
- حقيقة العلمانية (ج ٢).
- تزييف الإسلام وأكاذوبة المفكر الإسلامى المستنير.
- موقف الإسلام من الحب بين الرجل والمرأة.
- كن قويًا بالإيمان (طبعة ثانية).
- مواجهة المواجهة.
- الصراع حول المادة وجوهر الحياة.
- الإسلام والعولمة (طبعة ثانية).
- ابن رشد وفيلم المصير.
- علمانيون أم ملحدون.
- نظرية الفن الإسلامى.
- أنت أعطيت البراءة لقاتلينا (شعر).
- الرد على بابا الفاتيكان وهجوم الغرب على الرسول e.
- دمي على يديك (شعر).
- لماذا نقول لا للنموذج التركى والتونسى.
- نقد الليبرالية واستعبادها للشعوب.
- * تحت الإعداد للطبع:
- نظرية إسلامية فى علم النفس.
- نقد المذاهب والتيارات المعاصرة.
- الضحية المجرمة (ديوان شعر).